

TRIPURANENI VENKATESWARA RAO

38-12-5, SANTINAGAR

VIJAYAWADA. 520, 070.

శంకరాద్వైతం

Acc + 10 : 28325

త్రిపురనేని వెంకటేశ్వరరావు

~~Tripuraneni Venkateswara Rao~~

~~VIJAYAWADA.~~

సమోదయ పబ్లిషర్స్

విజయవాడ-2.

.. గానం నెం 32

ప్రభుత్వ ముద్రణ

జనవరి 1959

వెల: 1-75

ముద్రణ :

ఆంధ్రా ప్రింటర్స్

విజయవాడ-2.

అమరుడు - మిత్రుడు

గంటి రాజేశ్వరరావుకు

ఓ మానవోత్తమా ! ఓ మాధుకి ధూరి !

ఓ స్నేహకాహళీ ! ఓయి రాజేశ్వరా !

నీ హృదయగుహలోని

సౌహృదస్మే దివ్యై —

నీ జీవిత ప్రబంధ

ముత్సాహ ఛందమ్ము —

హాసరోచి జీనవి

కాసనుని నిన్నలమి

సంతోషమే నీకు

సగము బలమైనిండి

విమృశ్యైజమా

వేళించు బోధనై

నాగానళీ తలుల

నా బ్రదుకు లోపరచి

కరడెగసి కడలికై

కదలిన నాజీనన

సగస్వభియు నెడారి

ప్రళయవిలి చెరువడిన

ఈ నాటికో మారు

ఈనాడు నాలో ఇది

గృహ సెం 32

ప్రభుత్వ ముద్రణ

జనవరి 1959

వెల: 1-75

ముద్రణ :

ఆంధ్రా ప్రింటర్స్

విజయవాడ-2.

అమరుడు - మిత్రుడు

గంటి రాజేశ్వరరావుకు

ఓ మానవోత్తమా ! ఓ మాధుకి యురీ !

ఓ స్నేహకాహళీ ! ఓయి రాజేశ్వరా !

నీ హృదయగుహలోన

సౌహృదమ్మే నివ్వె—

నీ జీవిత ప్రబంధ

ముత్సాహ ఛందమ్ము—

హాసరోచి జీనవి

కానమని నిన్నలమి

సంతోషమే నీకు

సగము బలమైనిండి

విద్యుదుత్తేజమా . .

వేశించు బోధనై

నాగానళీ తలుల

నా బ్రదుకు లోపరచి

కరడెగసి కడలికై

కదిలిన నాజీనస

సగస్సతియు నెడారి

పోరదవిలి చెఱినడిన

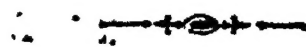
ఈ నాటికో మారు

మీరు రాసినది . . .

అరవిరియు నా బ్రదుకు
 టలరు తలిరు టెడంద
 పురుగాహరించుకొన
 విరివికసనలు లేని
 ఈ నాటికోమారు
 ఈవు నాలో విరిసి —

అష్టనరీయ మవు
 చతురా శ్రోనుణ్యమ్ము
 సురభీ కరింపురా
 సుధాస్నన మిమ్మురా
 ఓ మానవోత్తమా ! ఓ మాధురీ యుతి !

అందుకో స్మృత్యంక
 మందుకో యీ పూవు
 అందుకొని మననెయ్య
 మనార్తవ మనుమురా !!



ఒక సమీక్ష

(శ్రీ) త్రిపురనేని వెంకటేశ్వరరావుగారి “శంకరాద్వైతం” అనే న్యాయము అన్వయ పరిశీలనము. పోలవరాడ అప్రతిసమాధేయాలు కాకున్నా, పోలవరాడ.

(శ్రీ) శంకరాద్వైత సిద్ధాంత విషయములు నన్నీటికి నీరు కట్టించుటకు తీవ్రముగ కృషిచేసినారు. భాష్యములను సమగ్రముగా దృష్టితో చదివినారు. మొదటి సర్గాయము వీరి న్యాయము చదివినపుడు, సామాన్యముగ, వీరి వాదములన్నియు సమంజసములేయను నూహ పాతకులకు తప్పక కలుగును - ఆయా వాక్యములు సందర్భములను, అచటి వ్యాఖ్యానములను, వాదగ్రంథములను చూచిచూచి, వీరి యుక్తులకు సమాధానములు లేకపోలేదు-కాని వీరి భాష్య పరిశ్రమ మాత్రము పాతకుల నాశ్చర్యము చేయును.

కృష్ణా సత్రిక

(1958 జూన్ 14 సంచిక)

నివేదనం

“భారత తత్వశాస్త్రపరిశీలన” అన్నది నాపూర్వ రచన. ఇప్పుడీ రచన దానికనుబంధము. పరిశీలనలో నే నెల్లరచిన అభిప్రాయములపై కొన్ని శంకలు, విమర్శలు రచ్యాయి. అందులో ఆత్మభావం, బౌద్ధజైన వాదాలలో గల గతితత్వం, అద్వైతం గూర్చి చెప్పిన నా భావాలు వివాదస్పదముగాయి. ఆత్మభావము విషయంలో నే చేసిన తీర్మానం నేను నమ్మిన భౌతికవాద మూల సూత్రాలకే విరుద్ధమైనదని, పరిశీలనపేర మూల సూత్రాలను తిరుగకోరుటకు యత్నించినట్లున్నదని మిత్రనర్తాలు ఆందోళన చెందాయి; అలాగని ప్రాశాం. అందుచేత ప్రభుత్వం ఆవిషయాన్ని చర్చించడం అవశ్యమైంది. ఆత్మ భావము-వాని పుట్టు పూర్వాలు అనే పేర సమగ్రమైన రచన చేయవలెనని సంకల్పించి సేకరణ సాగించాను. ఇంతలో మిత్రులు తాత్త్విక గోష్ఠులు ఆరంభించారు. గోష్ఠికి ప్రాయశలసినచ్చింది. పునర్జన్మ, మోక్షము, పర లోకాలు, కర్మవాదము, నీత్యవి నీతులు-ఆత్మభావంతో పెనగొనివున్న యీ విషయాల పుట్టు పరిణామాలను గూర్చి తలపెట్టుకుండా ఆత్మభావమును గూర్చి సూటిగా వ్రాసి వుగించక తప్పినదికాదు. వచ్చిన విమర్శకు సరి పడునట్లు వ్రాసి పూరుకున్నాను. అద్వైతం విషయంలో తాత్త్వికాంశాలను మాత్రం విరివిగాచర్చించాను. సామా జిక పరిస్థితులను, ఫలితాలను ప్రస్తావించలేదు. ఇవిరెండు వ్యాసములలో ‘సందేశం’ పత్రికలో వెలువడి వున్నాయి.

విజయనాడ, పెద్దాపురంలో జరిగిన సరిసర్సులలో చిన్నకు
వచ్చివున్నాయి. కొద్ది చేతులతో పుక్త రూపంలో
యిప్పుడు సంతరింపబడుతున్నాయి.

జైన వాదములో గతి పునః జన్మస్థి తత్వము
విమర్శకులు నేడు గ్రహిస్తున్నారు. వాదమును పూర్వ
నా వాదనకు భిన్నముగా బలమైన వాదము వాడేడు.
అందుచే నానిని గురించి ప్రత్యేకించి వ్రాయలేదు.

విమర్శ-ప్రతి విమర్శల లోనే ఏసికాంతమైనా
కాకలు దీరగల్గుతుంది. ఉదాత్తమైన వాద స్థితినిజాతే
ఏ వాదానికైనా సిద్ధాపథం. ఏ మైనా తెలుగువాట
ఘంటాకర్ణులు చెవిగంటలు విప్పుకోవలసి వస్తున్నట్లున్నది.
విభిన్నాభిప్రాయాలు ఒకేవేదిక ఎక్కువన్నాయి. ఈమధ్య
తనానికి, విసుశ్చకి, చమత్కారాలకి, వేర్వేరిగిలింపడానికి
కాలం చెల్లుతోందనిపిస్తోంది. దృక్పథభేదానికి సహనశాజ
న్యాలను బలిపెట్టనలసిన స్థితి సహలుతోంది. భావమున
కల్లోలము కాకుండా అదొక సదనకాశముగా మార్చి నుల
చుకొనుట సంస్కారమున్నందుకు ఫలంగానాలని నా
అపేక్ష. అలా విమర్శలు సాగుతాయని ఆశ.

ఆంధ్రలోకం నా పూర్వరచనని ఆదరించింది. అవే
ఆదరాభిమానాలు యీ రచనపైనా ప్రసరించగలనని
విశ్వాసం.

ఆత్మ పూర్వం తం

వైదికవాఙ్మయంలో నమ్మకా. ప్రామాణ్యముల రచన, నుగిసి, ఉపనిషద్వచనానంతరమునందుకి చేరినది. వైదికవాఙ్మయము సాహిత్యం ఆత్మనుగూర్చి విశేషంగా వర్ణించబడింది. రానురాను అది భారత తత్వజ్ఞానానికి ఆయువుపట్టుగా, స్థానం సంపాదించింది. అది భారత ప్రతిభానోభ్యుదయమునకు అన్యంగా పరిగణనకెక్కింది. అందుచేత భారత తత్వజ్ఞానాన్ని చారిత్రకంగా శోధించే ఆధునికులెన్నడూగాని యీ వర్ణనలో తలదూర్చకుండా, స్వీయాభిప్రాయాలను వ్యక్తపరచుకుండా తప్పించుకోజాలరు. అలా తప్పించుకోని అధ్యయనము మాత్రమే అపచారం ఘటించినట్లువుతుంది. ఈ అధ్యయనము అప్పుడు సమగ్రతను చేకూర్చడానికి వివిధ వేదాల కీలకములలోని అవగాహనకాలనుగూర్చిన మానుష శాస్త్రాలనుండి, పాశ్చాత్య తాత్త్వికచరిత్రలనుండి సహాయాన్ని అపేక్షించడం అనుచరించాదు సరిగదా, అత్యంత ప్రయోజనకారి అవుతుంది.

‘ఆత్మభావా’నికి జన్మకారణం స్వాన్నికరవాదాన్ని మానుషశాస్త్రం ఏకగ్రీవంగా ఉద్గడిస్తోంది. అందులో కెంతో అభిప్రాయమే లేదనుకోవచ్చు. మానుష శాస్త్రంలోని యీ వినిశ్చయస్థితి ఎంతో పుట్టామకంగా వున్నది. ఇక్కడ “టైలర్” మహాశయుని మాక్యం ప్రమాదించినది. విషయం చక్కబడుతుంది.

“My own view is that nothing but dreams and visions could ever put into men's minds such an idea as that of souls being ethereal images of bodies" page 450, - Vol. I. E. B. Tylor.

ఇది ఆయన దృక్పథమేగాదు, 'ప్రేజరు' మొదలు మానుషజాత్రులందరి దృక్పథంకూడాను.

(2) 'జేహూని - ఆత్మ' అనే ద్వైతభావం మానవుని పరిభ్రష్టం అనాదినిగా వాదనకుతొని నస్తావుంది. అసగా ఆటవీకత్తి (Savagery) నాడే చూడకొన్నదిగా స్తూహంపరూపం నులభమే. అదే సజమే కాని ఆ స్తూహ ఆలోచన మూరి మోచుకుపోతుంది, దాని నిజస్థితిని సమగ్రంగా ఆకళింపు చేసుకొన్నదిగాదు. మూలపురుషుని పరిణామరూపం అంగసిగ్మాంశం తేని 'మహాస్థితియన' * వానరులకే (ప్రాన్సులో లభించిన జాతి) ఈ ద్వైతభావం కుదిరినది. నారి గుహలో మృతకళ్ళే బాగాలను మౌనమోస్తూ శిలసమూహాలు అనుగ్భవజీవనం గానున్నది. అందుగా పరిణతి పొందలేక నశించిపోయిన మానవ పరిభ్రష్టతను విభావన మిది కాగా, మరణానంతర జీవితాన్ని ప్రతిపాదించి విశ్వసించిన ఆటవీకత్తిగలు చెడును, అపుమాపము. మరణానంతర జీవితంలో విశ్వాసం కుదుర్చుకోని తెగలుసైతం ఆత్మలో విశ్వసిస్తూనే వున్నాయి. మరణానంతర

* పురాతత్వ పరిశోధకులు ఫ్రాన్సులో యితెగను కనుగొని యిలా నామకరణం చేశారు. శవాల తలలక్రింద వొత్తుగా రాతి తలగడాలు అమర్చారు. చుట్టూరా, పైనా రాతిపేరుపు సమాధిగా పెట్టారు. పెచ్చురాళ్ళ (Flake type) ఆయుధాలను, మాంసపు చట్టలను ప్రక్కన వుంచారు. వీటి నుడుగులు చాగా పల్లంగా వుండి, దవడలు ముంగుసుసాగి పుర్రె ఆకృతి పసుపులకు పోలివుంటుంది. శవాలను భద్రపరచడమంటే, ఆత్మభావం అనివార్యంగా వుండడమేగాక, ఆ భావం శుద్ధద్రవ్యమయంగాకూడా వుండన్నమాట.

జీవిత ప్రతిపాదనలేకుండా, ఆత్మలో నిర్వహించే పాత్రలు దేహంలోనూ అదే సాగిస్తుండటానికే. ఇంతాకే విద్వంసించుచుండుదాహరణకు వెన్నా కొండ నావ్యలో నిర్వహించే పాత్రల ఉత్తమ వైశిష్ట్యాన్ని 'రోజూ', ఉత్తమ 'యెండు' పాత్రల అల్పావధి విశ్వసిస్తాయి. సుదీర్ఘమైన పాత్రలయిన పాత్రలను, పాత్రలను యొక్క ఆత్మలు దేహంలోనే సాగించి భరించుట. పూర్వం తొట్టలకు మరణానంతర జీవితం వుంటుందని నమ్ముతారు. పాత్రలన్ని యిందుకు విరుద్ధమైన విశ్వాసం కూడా పాత్రలను కోసమే వచ్చింది. మన దేశంలో సుధ్యప్రదేశ్ లో 'బింగ్లవార్' (Binghwar) అనే ద్రావిడ తెగ పాపుల ఆత్మలు బ్రతికి. పూర్వం పాత్రలను పాత్రలను నమ్ముతుంది. దేహంలోనూ వేరంటే ఆత్మ పాత్రలను పాత్రలను కూడా ఆత్మను అజరామరమని భావించును. దేహంలో ఆత్మ కూడా మరణధర్మంగలని అంటారు. ఇవే భేదం పాత్రలను పాత్రలను ముందని, ఆనెనుకే మరొక కారణం ఆత్మ పాత్రలను పాత్రలను అంటాయి. ఆత్మ శాశ్వతమనే భావం అంతా పాత్రలను పాత్రలను వృద్ధివలన ఏర్పడింది. ఇంతకూ చెప్పవచ్చును - ఉత్తమ విశ్వాసం మానవానతరణతోనూ, పాత్రలనుగా అంతా పాత్రలను నుండే ప్రారంభమైనదని, పైగా అది సార్వజనీనమనే భావం.

ఈనిర్ణయం నేటివరకు మానవజాత్రంలో అనితానకుల దృక్పథం. కాని ఆ జాత్రం గొంతులో దేహ మరో ప్రత్యామ్నాయ దృక్పథం లేకపోలేదు. ఈ పరిస్థితిలో శ్రీ. ఎ. బి. కీత్ మహాశయుని ప్రదాహించడం ఉచితం.

"It is impossible to suppose, as is now so often done, that the earliest or even the early form

of religion was the belief in spirits which take up their abode from time to time in various forms. It cannot have been until long experience that the idea of a disembodied spirit can have been intelligible. Primitive man must long have regarded body and mind as one"—Introduction to Aitareya Aranyaka (By A. B. Keith.)

దేహంతో అవినాభానసంబంధంలేని ఆత్మనంటిభావం ఆది మంగాదని, దేహేతరమైన ఆత్మభావం పూర్వమానమని కర్థంగాన డమన్నది దీగ్ధానుభవసంమీదగాని సాధ్యపడడన్నదే పైవాక్యాల సారాంశం తొట్టతొలుత మానవుడు మనోదేహాలను ఏకీకృతంగానే విశ్వసించాడన్నదే యీ వాదం. అసలు జడపదార్థాలను అర్థంచేసుకోనేలేదని, సర్వవిషయాలకు కృపా కోప ద్వేషాదులనంటి మానసిక లక్షణాలను గలవిగా చూశాడని తాత్పర్యం. జడ, చైతన్యాలు విభిన్నమనే 'ఉన్నత' జ్ఞానస్థాయిని దేహేతర ఆత్మభావం సూచిస్తుందని అనబడిందన్నమాట.

ఈ వాదన తార్కికంగా సన్యమని స్ఫురింపజోయినప్పటికీ వాస్తవ పరిస్థితులను గమనికలోకి గైకొన్నట్లయితే సత్య సామీప్యత లోపిస్తోంది. నే డున్న ఆటవిక తెగలలో యీటు వంటి సమ్మకం కాసరానడం మృగ్యం. పైగా కలలు జంతు జాలానికి సైతం సస్తాయని మానసిక శాస్త్రవేత్తల అనుభవం చెబుతోంది. అందుచేత వానరం మానవ మస్తిష్కాన్ని సంపాదించేసరికే స్వప్నానుభవం ఎంతో వుండగలదనడం స్పష్టం. ఏమాత్రం ఆలోచించడానికి అనుకూలించే అంగంగా వానర మస్తిష్కం వృద్ధిపొందినా యీ విశ్వాసం నెలకొనడం విశేషం

గాదు. పైగా యీ ద్వైతభావానికి ముందు ఆత్మ, సుసోన్యాస
రాలకు దేహంతోగల సంబంధ మేమిటన్న సమస్య తట్టడానికి
వీలుగలస్థాయి అతని కెక్కడ లభిస్తుంది?

ఈ వివాద పర్యవసానం ఎలా తేలిచిస్తుంటే చున ప్రస్తుత
పరిశీలనకు, నిర్ణయాలకు నిమిత్తం వుండదు. ద్వైతభావానికి ముం
దొక దశ వున్నదా, లేదా అన్నదే యిందులోని సూమాంస.
కాని ప్రస్తుత అనలోకనంలోని వృద్దేశం ద్వైతం ఏర్పడ్డాక,
ఆ ద్వైతంయొక్క స్వభావం ఎటువంటిదో కనుగొనడమేగదా!

(3) ఆటవికుల ఆత్మభావాలను అధిసాత్త్వికంగా అధ్య
యనంచేసి మానుషశాస్త్రం, తత్వరూప నిర్మాణాలనుగూర్చి
ఒకానొక స్థూలాభిప్రాయాన్ని వెలువరించింది. దానిని టైలర్
మహాశయుని వాక్యాలలో కనుగొందాము.

"It is a thin unsubstantial human image,
in its nature, a sort of vapour, film or
shadow".

"Among rude races, the original conception
of the human soul seems to have been that of
ethereality or vaporous materiality, which has
held so large a place in human thought ever
since." page 457.

ఆత్మ మానవాకృతిలో వుందని, దాని స్వభావం
సూక్ష్మవాయుకద్రవ్యత్వమని దీనిభావం.

"As souls appear in dreams and visions,
they were thought to possess thin bodies to be
visible, to be moving, to be speaking".

దీనినల్ల ఆత్మలు సూక్ష్మశరీరమని సైతం తేల్చబడింది. ఆత్మకు, నీడకు (ఛాయకు)-ఆత్మకు, నూపిరికి అనేక భాషలలో ఒకేవాక శబ్దం శ్లేశార్థాన్ని కలిగి వుండడాన్ని పుష్కలంగా గమనిస్తాము.

భాష	శబ్దం	అర్థాలు
1. అరవాక్	'యుఎజ'	ఛాయ, ప్రతిబింబం, ఆత్మ.
2. అబిపోన్సు	'లోయకల్'	పైమూటితో పాటు ప్రతి ధ్వని అనేది అదనపు అర్థం
3. జూయూస్	'ఓనుంజి'	ఛాయ, ఆత్మ
4. బసూటోస్	'సెరిట్టీ'	" "
5. 'క్వికే'	'సటమన్'	" "
6. 'అల్గాచెక్విచెన్'	'ట్యుహాచుక్'	" "
7. పశ్చిమాప్రే లియన్	'వంక్'	ఊపిరి, ఆత్మ
8. 'నెటెల్లా'		
(కాల్మిఫోర్నియా)	'పియుట్స్'	" "
9. 'జావాసీస్'		
10. 'హూబుం'	'సె ప్షు'	" "
11. అరబిక్	'నెఫ్స్', 'రుహ్'	" "
*12. గ్రీకు	'సైక్', 'న్యూమ'	" "
*13. లాటిన్	'యకమస్', 'యణిను'	" "
	'స్పిరిటస్'	

*14. స్లావోనిక్ 'దుచ్'

" "

*15. జర్మన్ 'జీప్' - ఇవి ఆవిలో శ్వాసమనే

16. ఇంగ్లీషు 'ఫూస్ట్' - అర్థాన్ని కలిగిస్తోన్నాయని విజ్ఞులు
తేల్చారు.

*17. 'జిప్సీ' 'దుచ్' ఊపిరి కత్తి

ఆత్మను శ్వాసవాయువుగా భావించడం ప్రపంచంలో
చాలామోఁచు. అది పునాదిగా అనేక ఆచారాలు రాపుకొన్నా
యి. చనిపోనున్న వారి ముఖంలో ముఖం పెట్టించి ససిపిల్లలచేత
వారి శ్వాసాన్ని పీల్చించి తద్వారా పిల్లలలో కత్తి ప్రవేశం
చిందని సంకోషించే నమ్మకం వారిదా 'నెనున' కల్పు' తెగ
మొదలు నాగరిక రోమన్ జాతీయుకు వుంది. నేను నునదేనంలో
తుమ్మినప్పుడు 'కృష్ణ' అంటారు. వాడే నా శ్వాసలో కూడా
తత్వస్థి కద్దు. ఉపశ్వాసిస్తుండగా బుద్ధునికి ఆ మునుచ్చించి.
విరటున్న శ్రోతలోకమంతా 'జీన, జీన' అని ఉపశ్వాంతి పదాలు
పుచ్చరించారు. బుద్ధు డచిచూసి ఆ అలవాటును. దాని నెనుక
నున్న నమ్మకాన్ని నిరసించి, వారించాడు. తన సరివాడకులా
అలవాటుకు లోనుగా రాదని విధించాడు. ఇదే అలవాటు
రోమన్ల కూ, గ్రీకులకూ వుండేవి. సుమ్మలో నెకునశ్వాస
పోవడమే అందుకు కారణం కావచ్చు.

(4) ఇంతవరకు మానుషశాస్త్రంలో భావనకు సరిగిరి
మైంది. ఇక తత్త్వప్రపంచంలోని పరిస్థితేని శ్వాసోక్తాము.

* ఆర్యభాషలో ముఖ్యంగా ఆత్మశబ్దం శ్వాసమనే అర్థాన్ని కూడా
కలిగిఉండటం గమనార్హం.

◆ "జీవతుభంతే భగవా, జీవతు సుఖతో" వినయపీటకం.

పాశ్చాత్య తత్త్వకుటుంబాన్ని మున్నందుగా తీసికొందాము. 'ఎపిక్యురస్' మహాశయుడు పాశ్చాత్యులకు చార్వాకుడు. క్రీతేని భౌతికవాదిగా ఆయనకు ఎన్నికవుంది. ఆయన ఆత్మ నంగీకరించాడు. అయితే ఆత్మ భౌతిక విషయం గానడం అని వార్యం, ఆనశ్యకం అని వక్కాణించాడు.

"Those who say the soul is incorporeal talk folly, for it could neither do nor suffer anything were it such"

దీనినిబట్టి నాటికే ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన శుద్ధచైతన్యంగా సూత్రీకరించేస్థితి గ్రీకు దార్శనికజగత్తులో ఏర్పడిందనిభావించాలి. అందుకే విశుద్ధచైతన్యమైన ఆత్మ నిష్ప్రయోజక మవుతుందని 'ఎపిక్యురస్' విచుర్ణు. ఆలోపనివారణకు ఆత్మమూలంలోపదార్థం గానలసివుంటుందని ప్రతిపాదించాడు. భౌతికవాదియైన యీయన ఆత్మనంగీకరించాడన్నది ఆధునికుణ్ణి ఆశ్చర్యచకితుణ్ణి గావించనచ్చు గాని, ఏతత్ప్రతిపాదనాసంతరం దానిని ద్రవ్యమయంగా వూహించాడని తెల్సుకోవడం ~~వి~~ విశేషం. ఆయన ఆత్మ శాశ్వతా వాదాన్నికూడా ఖండించాడు. మళ్ళీ ఆత్మ దేహంతోపాటుగా నశిస్తుందని అనలేదు. మరణానంతరం దైహికస్పర్శ ఆత్మకు కొరవడుతున్నందున ఆత్మాణువుల్లో అనుభూతి సంజ్ఞ, జ్ఞానం కలుగనేరక చేతనారహిత మవుతుందన్నాడు. చేతనారహితమైనది లేనట్లే లెక్క. అగ్ని, శ్వాసల అణువుల కూడిక ఆత్మ. (శ్వాస పాయువుకన్నా భిన్నమంటాడు ఆయన). ఈ అణువులు దేహమంతటా పర్యాప్తమైవుంటా యన్నాడు.

విశ్వపరిణతికి మూలద్రవ్యం నాయునిని ప్రతిపాదించిన 'ఎనజ్జమనీస్', ఆత్మనుకూడా సూక్ష్మతనునాయు నన్నాడు. 'స్పిరిట్'(spirit) అనే ఇంగ్లీష్ శబ్దానికి అర్థం సూక్ష్మవాయువే. జగదాద్యపదార్థం 'అగ్ని' అని సూత్రీకరించిన 'హిరాక్లిటస్' ఆత్మను అత్యంత సూక్ష్మమైన అగ్ని అన్నాడు. ఇంగ్లీషు భాషలోని 'క్వింట్ ఎస్సెన్సు' (Quint Essence) అనే శబ్దం కూడా 'హిరాక్లిటస్' మహాశయుని భావననే చాదవలెన్నది. ఆశబ్దం ఆత్మను విదన సారాంశంగా సూచిస్తుంది. చతుర్స్థానాలు ఆకాశం మిసహాగా తేలిమ్యా చతుర్స్థానాలు కాగా, పంచమసారం ఆత్మ - సూక్ష్మతమూర్తి.

అయోనియస్ తాత్త్వికుడు గణితనిష్ఠానికై తత్త్వికానంతమ తత్త్వచింతనపై ప్రసరింపజేసుకొన్నవాడు 'ఎనజ్జమండ్రస్', 'పైథాగరస్' మహాశయులు. వీరు చతుర్స్థానాలలో దేనినో వొకదానిని ఎన్నిక జేసి జగన్మూలద్రవ్యమని నామకరణంచేసే ధోరణికి వేరయ్యారు. గణితస్వభావానికి తగ్గట్టుగా వస్తు నిష్ఠాశాన్ని విడనాడి ఒకానొక (abstraction) కు ప్రసరించారు. అందులో వొకరు మూలపదార్థం 'అనంతం' అన్నారు; వేరొకరు 'సంఖ్య' అన్నారు. ద్రవ్యనిర్దిష్టతకు దూరమయ్యే ధోరణిని ప్రపంచపెట్టిన వీరుకూడా ఆత్మను పాదార్థికంగానే ఊహిస్తూ నచ్చారు. ఇందులో 'పైథాగరస్' మహాశయుడు పునర్జన్మలో విశ్వసించినవాడు. ఆయనఆత్మను 'ఈథర్ ఖండము'(chip of the Ether) గా వ్రాపించాడు. ఆయన అనగాహనలో 'ఈథర్' అనగా ఆవిరి. 'ఎంపెడోకిల్స్' అనేఆయనకూడా పునర్జన్మను బోధించినవాడే. ఆత్మస్వభావం విషయంలో ఆయన భావన అక్షరాల 'పైథాగ

రస్'దేగాని భిన్నంకాదు. నాకు అర్హత చాలకపోవచ్చునేమో గాని, ప్రాచీన గ్రీకుమహాదార్శనికులలో పేరెన్నికగన్న భౌతిక నాడులందరూ విషయమందూ ఆత్మభావంలో విశ్వాసమున్నవారే. సన్నది సత్యమగునట్లును విషయంగా చెప్పొచ్చు. బహుశా, దేహేతరంగా ఆత్మఅంటూ లేనేలేదన్నవారు ప్రాచీన గ్రీకుతత్వ ప్రపంచంలో లెక్క కొక్కరుకూడా లేరనవచ్చును. అనగా గ్రీకుతత్వ శాస్త్రంలో దేహాత్మవాదం లేదన్నమాట.

మరోవిషయాన్ని పరికించుదాం. భావనాద చక్రవర్తి అసభగిన 'ఫ్లోటో' మహాశయమునుకూడా ఆనాటికి ఆత్మను విశుద్ధ చేతనంగా నిర్వచించలేకపోయాడు. "The soul is compounded of the indivisible - unchangeable and the divisible - changeable; it is a third and intermediate kind of essence" - [Russell's History of W. Philosophy]. ఇకగ్రీకులో ఆత్మను, చైతన్యాన్ని విడదీయ ప్రారంభించినవాడు 'అరిస్టోటిల్' మహాశయము. ఆత్మ దేహాంతో సలిస్తుంది. కాని ఆత్మలో ఒక భాగంలో సంస్థితమైన మనస్సు (Mind - చైతన్యం) మాత్రం మరణించదు. ఆ మనస్సుయొక్క వ్యాపారమేమంటే భావన; గణితాన్ని, తత్వశాస్త్రాన్ని సమాలోచించడం; అది అపరాచరం. దేహంలోని చలనాలకు, యింద్రులు గోచర విషయాలను పరిశీలించడానికి మాత్రమే అందుతే అంత సమక అందరూ భావించిన ఆత్మ సరిపడుతుంది. అది దేహాంతో మరణించినా ప్రమాదంలేదు. పాదార్థికమైనది మరణించాలి గదా! అమృతత్వం గావాలంటే భావనాత్మక విషయంగానాలి అన్నతర్కమే 'అరిస్టోటిల్' దృష్టిలో యిమిడి వున్నది.

ఇక మధ్యయుగమంతా స్టేజ్, అనిస్టాటిక్ మహా మహాల ఆత్మభావాలలోని మంచిచెడ్డల ఖండిన మండినలతో యిరువగులుగా తాత్త్వికులు చీలి సంకుల సమరం సాగించటంలో తెల్లవారింది. చైతన్యాన్ని, భావనను ఆత్మయొక్క - సంరక్షకత్వంనుండి తప్పించబూనడం పదహారో శతాబ్దంనుండి సాగి, జయప్రదమైంది. ఒకవైపున 'డికార్ట్' ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన దానిగా పోతబోశాడు. నాటినుండి వైతం ఘోల నూత్నద్రవ్యాల మధ్యగాకుండా విశుద్ధచేతనం, ద్రవ్యాలమధ్యకు రంగ ఘోన్ని మార్చుకొన్నది.

(5) పైనన్న ప్రాచీనతాత్త్వికుల అభిప్రాయాలు. ఆ ప్రాచీనుల భావజాలంపై అధునాతనులైన తత్త్వచింత్ర శోధకుల కొలగారం నడచిన తీరుతో పరిచయం పొందడం శ్రేయస్కరం. కాని సంక్షిప్తమైన, సవిమర్శకమైన చక్కని రచన ఒకదానినుండి ప్రస్తుతం పొందుపరుస్తాను. 'రస్సెల్', 'లీవిస్' (Lewis, G. H.) 'బర్నెట్' వంటివారంతా యిదే ధోరణిని అనుసరించారని ఒక మాటగా చెప్పదలచాను.

“పూర్తిగా అధునాతనార్థంలో కాకపోనప్పటికీగాని, సోక్రటీసుకు మున్నటివారందరూ ప్రధానంగా భావించాదులు. జీవద్రిన్యానికి, నిర్జీవద్రవ్యానికి మధ్యనా దెట్టి విస్పష్టమైన తేడాను చూడలేదు; కాని ఆత్మ ద్రవ్యమయ విషయంగానే నిర్వహించబడింది.” - 26.వ సేజీ.

“గమనించనలసినదాన్ని రెండోవిషయ మేమంటే యూగ్రీకులందరూ కూడభౌతికవాదులే. ద్రవ్యరహితమైనదాన్ని

గూర్చిగాని, ద్రవ్యరహితమైన ఆత్మ, శక్తులను గూర్చిగాని వారి కొక అభిప్రాయమంటూ ఏర్పడనేలేదు.”- 20 వ పేజీ.

“ఆత్మలు, దేవతలతో సహా జగత్తు అంతా కాల ప్రదేశ గతమైవుండే వాకేవాక పదార్థం (Substance)తో నిర్మించబడివుంది. ఆ పదార్థం ద్రవ్యమయం (Material)”- 22, 23 పేజీలు.

(From Philosophy for Pleasure, by Hector Hawton.)

నాకు తెలిసినంతలో క్లుప్తమైన యీ అంశనాలు పాశ్చాత్యతత్వ చరిత్రకారులలో నిర్వివాదమైనవి. ఈ విషయంలో శ్రీ హాటన్ కొత్తదనంకై పరుగెత్తిందిలేదు. * ఇంతటితో పాశ్చాత్య దార్శనికపరిశోధనా పరిశీలనను ముగించబోయే నుందు ప్రస్తావించిన విషయ సాగంశాన్ని క్రోడీకరించుతాను. ఆత్మభావం జననములో, జైత్రములో ద్రవ్యాత్మకంగా ముగ్ధంగా ఊహించబడింది. బాల్యావస్థనుండి క్రమంగా యశాపన ప్రాగల్భ్యాన్ని వడసింది. ద్రవ్యరాహిత్యంతో ప్రౌఢిమను సంతరించుకొన్నది. ఈ ప్రౌఢిమకు సురపురాని మచ్చగా ద్రవ్యాత్మక దేహంతోడి సంబంధ, సంపర్కాలు అనివార్యమై మిగిలి కలనరపరుస్తుంటాయి. కాని, ఆ ప్రౌఢాత్మ తనలోని సకలాన్ని మరచి గురివెందగించజలా నంగనాచి బ్రదుకును వెళ్ళమార్చడానికి సదా యత్నంలోనే వుంది.

* మార్క్సిస్టుదార్శనికులు ప్లేఖనోవ్, బుఖారినాగూడా యిదే అభిప్రాయాన్ని ఆధివ్యంబనం చేశారు.

భారతీయ దృక్పథాలు

(6) ఇక నీ సేవధ్యభూమికను విరిమించి. భారతీయ తాత్త్విక రంగస్థలంమీద యననికను పైకెత్తుదాము. ముందుగా శ్రీ వివేకానందస్వామిని ప్రవేశపెట్టడం సుభారంభమవుతోంది. భారతప్రతిభ మూర్తీభూతమైన మహానుషుడుగా యీయనకు పరిగణనకలిగింది. ఈయన అద్వైతప్రవక్త. సర్వైశుఖిండాలకు ప్రయాణించగల్గినందున పారి భావనా వాహికల వొడ్డులపై నడచుట తటస్థించినది. ఇది వీరి రచనా, ప్రసంగాలనుండి గ్రహించగలం. 'ఆత్మస్వభావం-దానిగమ్యం' (Nature of the Soul and its Goal - Vol. VI, Works of Vivekananda.) అనేవొకవ్యాసాన్ని గమనించనలసివుంది. అవ్యాసంలో ఈజిప్షియనుల ఆత్మభావాలుకూడా అనలోడన చేయబడ్డాయి. ఈజిప్షియనులు దేహపతనానంతరం ఆత్మ కొంతకాలం మునుపొందని. దేహంగాయపడినా తీతమైనా ఆత్మకూడా అలాగే తీతమవుతోందని విశ్వసిస్తారని అన్నారు. "ఇక ఆర్యభావనను గమనించుదాం. ఒక్కమామగ నునకోపెద్ద తారతమ్యం కాననస్తుంది. ఇక్కడ కూడా ఈజిప్షియనుల ఆత్మవుంది. కాని అనొక భావనాత్మక శరీరంగా (Spiritual body) వుంటోంది." ఈవిధంగా భారతీయుడుగా ఆనవాయితీగా స్వాభివ్యవహరాలు చదివిన తర్వాత వాస్తవస్థితిని చిత్రిస్తారు.

“ఈజిప్షియనులలో వున్నటువంటి ఆత్మభావన అతి పురాతన యుగంలో ఆర్యులు తగుంతాముగానే కలిగి వుండడానికి, లేదా కలిగి వుండొచ్చుననడానికి బాగా అనకాశంవుంది. అత్యంత

పురాతనమైన వారి ఆధారాలను అధ్యయనం చేసినట్లయితే ఈ అభిప్రాయముండడానికిగల అవకాశాన్ని పరికించగలం. మానవుడు మరణించినపు డీఆత్మ పితరులమధ్య నివసించడానికి వెళ్ళిపోతుంది. అక్కడ పితరుల సుఖాలను అనుభవిస్తూ జీవిస్తుంటుంది.”

“అనంతర మీ భావన ఉన్నతపథాల కందుకుంటుంది. అంతకుముందు వారు ఆత్మ అనుకొన్నది వాస్తవంగా ఆత్మకాదని తెల్సుకోసాగారు. ఈ తేజశ్వరీరం, సూక్ష్మశరీరం - ఎంత సూక్ష్మాతి సూక్ష్మమైన దైతేనేమి? అదీవాకశరీర (Body)మే; శరీరమన్నది స్థూలమో సూక్ష్మమోగాని ద్రవ్యరాశితో తయారైందే. ఈనాటి స్వరూపమో, ఆకారమో గలదల్లా పరిమితమైనదిగావాలి; శాశ్వతం గాజాలదు. స్వరూపమన్నదానిలో పరిణామం నైజధర్మంగా వుంటుంది. పరిణామశీలమైనది శాశ్వతమెలా కాగలుగుతుంది? ఈ ఆక్షేపణతో యీ తేజశ్వరీరాన్ని అలాగే వుంచి దానివెనక మానవుని నిజమైన ఆత్మను కనుగొన్నారు... ఆ విధంగా అసలు ఆత్మభావన ప్రారంభమైంది.” (18 వ పేజీ, వివేకానంద గ్రంథావళి, ఆరోసంపుటం.)

ఆత్మభావాన్నిగూర్చి భారతాయుని మేధా ఫలకం మీద కొంత పరిణామ చరిత్ర చెక్కబడివుందని, అది భౌతిక విషయంగా ప్రారంభమై, చిన్నాత్రమైనదిగా పరిణమించినదని పై పంక్తులలో ప్రస్ఫుటంగా తేల్చి చెప్పబడింది. ఆయ్యల పురాతనాధారాలంటే వేదసంహితలోని గ్రహించడం కష్టతరంగాదు; వివాదగ్రస్తం కాదుకూడా! అనగా వైదిక సాహిత్యంలో ఆయ్యల ఆత్మ భావన యింకా ద్రవ్యాత్మకంగావుందని వారి

అభిప్రాయ మన్నమాట. దానినే మున్నుండు పరామర్శ చేయ నలసివుంది.

ఇక్కడొక ప్రస్తావనను పాఠకులు మన్నించనలసి వుంటుంది. పాశ్చాత్యసంఘాలు ఆత్మభానం భౌతిక విషయంగా బయల్పడలి భాననా విషయంగా పరిణమించిందని నిరూపించడంలో మరో సూక్ష్మరహస్యం యిమిడివుంది. భౌతిక మయమైన భానన మానవుని మేధస్సులో శైశవావస్థను సూచిస్తుందని, కాగా భానవాదసరళి మేధోవికసనకు చిహ్నమని పేరు యీ పరిస్థితిపై తీర్పుయిస్తారు. ఇది సరికాదని, మూలమైన ఆలోచన సహజంగా, స్వాభావికంగా, అజ్ఞాతంగానూ ద్రవ్యాత్మకంగానే సడుస్తుందని, మేధోవికసన కృతకమైన ధోరణిలో పడి, బుద్ధిబాధ్యమబ్బి భానవాద సూచికలలో నొమ్మిగాలు పోలిందని భౌతికవాదు లనవలసివుంటుంది. బుద్ధివికాసం, నైశిత్యం మీరినకొలదీ భౌతికవాదం బలపడుతూ వుండడం, భానవాదం బక్కచిక్కడం యందుకు తార్కాణం.

ప్రస్తావనశంకా వచ్చిన యీ విషయాన్ని ముగించి విడిచిన కథను పూర్తిచేయాలి. భారత విషయాలపై భారతీయుని తీర్పు పరమపథ్యంగా ప్రీతిచేసినా, విదేశీ సంఘాల అభిప్రాయాలనుకూడా అజలోకి తీసుకోవడం జౌచిత్య మునిపించుకొంటుంది ఏ. బి. కీత్, మాక్డోనల్, ఋషిదేవిజుస్సు మహాశయులు వైదిక సాహితీ సాగరాన్ని మధించి, సాధించి వెలువరించిన మహాత్మత్యాలలో వొకటిగా ఆత్మవిషయంలోకూడా వివేకానందుని వలెనే నిర్ధారణ చేయడం ప్రముఖ విషయం. అద్వైతపక్షపాతి

అయిన మాక్సుముల్లర్ పండితుడుకూడా అలాగే స్వక పరచాడు.

“ఆత్మ ద్రవ్యాత్మకమైనదనేదే ఆదిలోని అభిప్రాయమని నిస్సందేహంగా చెప్పొచ్చు. ఈ దృక్పథమునెక్క- చాయలు చాలా అనంతరకాలంనరకూ పూసిరి పోసుకుంటూ నిలబడే వున్నాయి.”

[“At first the conception may no doubt have been that it was material and traces of the view persist late....” Page 48, ఐతరీయబ్రాహ్మణ్యం, ఎ. బి. కీత్.]

మాక్స్ ముల్లర్ పండితుడు Vedic Mythology అనే గ్రంథంలో (పేజీ-116) అదే అభిప్రాయాన్ని స్వకీకరించారు. ఆయన వేద సంహితలనుగూర్చి సూటిగా చెప్పాడు. ‘ఋషి దేవిత్వ’ తన ‘Buddhist India’ అనే గ్రంథంలో (పేజీలు- 251, 252) అదేవిధంగా సూత్రీకరించాడు. ఆత్మభావం ఒకరక మైన ద్రవ్యమయ పురుషునిగా (‘Some sort of material Homunculus’) ప్రారంభమైనదన్నాడు.

(7) ‘మాక్సు ముల్లర్’ పండితుడు ‘ఆత్మ’ అన్న శబ్దం ఏ ఏ అర్థాలనుపొంది మారిందో చెప్పడానికి యత్నించారు.

“చాలచోట్ల ఆత్మ అంటే ఇంకా శ్వాసమనే అర్థం లభిస్తుంది” (Atman, in several places still means breath. 71 page).

“ఆ తర్వాత అది ప్రాణం, జీనమనే అర్థంలోకి వచ్చింది.” (It then came to mean vital breath; life') “ప్రాణం తర్వాత ఆత్మ అనే వర్తమానాన్తంలోకి రావడానికి ఆపైన ఎంతో లేదు, కాని అది కూడా నాస్తవికమైన దనడం కన్నా వ్యాకరణ సందర్భంవల్లనే వినాలి” (From soul there is but a small step to self and that step is often grammatical rather than real.) ఇంచుకు ఉదాహరణగా ‘బలమ్ దధానః ఆత్మని’ (ix 113 - 1) అన్న వాక్యాన్ని యిచ్చారు. (71, 72 పేజీలు, ‘Six Systems of Indian philosophy’) ఋగ్వేదంలోనే గాక, యితర సంహితలలో కూడా ఆత్మ శబ్దం నాడుకలోవున్న భావవాదాధాన్ని పరిగ్రహించలేదని ‘ముల్లయ’ తేల్చి చెప్పారు.

ఇక ‘ఆత్మ’ శబ్దం యొక్క- వ్యుత్పత్తి అర్థాన్ని, తత్సంబంధమైన మీమాంసను సంగ్రహంగా పోల్చుకుందాం. పాశ్చాత్య పండితుల్లో అధికాంశములు ‘అన్’ అను భాతువు నుండి ‘ఆత్మ’ శబ్దం నూపునీరించబడినట్లుగా; కొందరు ‘అత్’ అను భాతువునుండి అని అంటున్నారు. అత్ అను భాతువు సంచరించే నాయువును సూచిస్తుందని, లేక జన్మంతరాలకు సంచరించే ‘సాంసారికాత్మ’ను స్ఫురింప జేస్తుందని అంటారు. ఈ రెండింటిలో వేదసంహితలలో ఆత్మను, నాయు సదృశమైనదిగా విస్తారంగా చెప్పడంచేత, పునర్జన్మభావం అప్పటికి అంతగా తలయెత్తకున్నందున మొదటి అర్థాన్నే స్వీకరించవలసివుంది.

గీర్వాణభాషలోని ‘ఆత్మన్’, ఋగ్వేదంలోని ‘అత్మేన్’ (Athmen) తో వ్యుత్పత్తి సంబంధాన్ని కలిగి వుండఁదు.

ఇది ఆయన దృక్పథమేగాదు, 'ప్రేజరు' మొదలు మానుషశాస్త్ర వేత్తలందరి దృక్పథంకూడాను.

(2) 'దేహము - ఆత్మ' అనే ద్వైతభావం మానవుని మేధస్సులో అనాదిసిద్ధంగా పాదుకట్టుకొని వస్తూవుంది. అనగా ఆటవికస్థితి(Savagery) నాడే పాదుకొన్నదిగా వ్రాపాంపబూనడం సులభమే. అదీ నిజమే కాని ఆ వ్రాహ ఆలోతును మీరి చొచ్చుకుపోకుంటే, దాని నిజస్థితిని సమగ్రంగా ఆకళింపు చేసుకొన్నట్లు గాదు. మానవుడుగా పరిణతినందగల అంగనిర్మాణం లేని 'పూస్టీరియన్'* వానరులకే (ఫ్రాన్సులో లభించిన జాతి) ఈ ద్వైతభావం కుదిరివుంది. వారి గుహల్లో మృతకళే బరాలకు వొకమోస్తరు శిలాసమాధులు అమర్చబడినట్లు కానవచ్చింది. సరుకుగా పరిణతి పొందలేక నశించిపోయిన వానర మేధస్సుకే పట్టుపడిన విశ్వాస మిది కాగా, మరణానంతర జీవితాన్ని ప్రతిపాదించి విశ్వసించని ఆటవిక తెగలు చెదురు, అపురూపము. మరణానంతర జీవితంలో విశ్వాసం కుదుర్చుకొని తెగలుసైతం ఆత్మలో విశ్వసిస్తూనే వున్నాయి. మరణానంతర

* పురాతత్వ పరిశోధకులు ఫ్రాన్సులో యీ తెగను కనుగొని యిలా నామకరణం చేశారు. శవాల తలలక్రింద వొత్తుగా రాతి తలగడాలు అమర్చారు. చుట్టూరా, పైనా రాతిపేరుపు సమాధిగా పెట్టారు. పెచ్చురాళ్ళ (Flake type) ఆయుధాలను, మాంసపు చట్టలను ప్రక్కన వుంచారు. వారి నుంచును బాగా పల్లంగా వుండి, దవడలు ముందుకుసాగి పుర్రె ఆకృతి పశువులకు పోలివుంటుంది. శవాలను భద్రపరచడమంటే, ఆత్మభావం అనివార్యంగా వుండడమేగాక, ఆ భావం శుద్ధద్రవ్యమయంగాకూడా వుండన్నమాట.

జీవిత ప్రతిపాదనలేకుండా, ఆత్మలో విశ్వసించే తెగలు దేహంతోపాటు అదీ నశిస్తుందంటారు. ఇదొక విచిత్రవిషయం. ఉదాహరణకు కెన్యా కొండనాళ్యలో నివసించే తెగలు ఉత్తర నైగీరియాలో 'రోబా', ఉత్తర 'యుంగూర్' తెగలు అలాగే విశ్వసిస్తాయి మరికొన్ని తెగలయితే నిరుపేదల, పాపకర్ముల యొక్క ఆత్మలు దేహంతోనే నశించి ధననంత్రుల, పుణ్యాల ఆత్మలకు మరణానంతర జీవితం వుంటుందని నమ్ముతాయి. మరికొన్ని యిందుకు విరుద్ధమైన విశ్వాసంకూడా కుదుర్చుకొనివున్నాయి. మన దేశంలో మధ్యప్రదేశ్ లో 'బింజ్వార్' (Binghwar) అనే ద్రావిడతెగ పాపుల ఆత్మలు బ్రతికి, పుణ్యాలపే నశిస్తాయని నమ్ముతుంది. దేహంతోపాటు వెంటనే ఆత్మ నశించిననే తెగలుకూడా ఆత్మను అజరామరమని భావించవు. దేహానంత ఆత్మ కూడా మరణధర్మంగలది అంటారు. ఐతే దేహం సత్యసంమాత్రం ముందని, ఆనెనుక మరొక కాలానికి ఆత్మ వెళ్తుందని అంటాయి. ఆత్మశాశ్వతమనే భావం అనంత కాలంలో భావనాభివృద్ధిలన ఏర్పడింది. ఇంతకూ చెప్పనచ్చినది - ఈద్వైత విశ్వాసం మానవానతరణతోనూ, నాస్తసిస్టుగా అంతకు ముందు నుండే ప్రారంభమైనదని, పైగా అది సార్వజనీనమని భావం.

ఈనిర్ణయం నేటివరకు మానుషశాస్త్రంలో అధికాని కుల దృక్పథం. కాని ఆ శాస్త్రం గాంధీగారి జీవిత మరో ప్రత్యామ్నాయ దృక్పథం లేకపోలేదు. ఈ సందర్భంలో శ్రీ ఎ. బి. కీత్ మహాశయుని వుదాహరించడం ఉచితం.

“It is impossible to suppose, as is now so often done, that the earliest or even the early form

of religion was the belief in spirits which take up their abode from time to time in various forms. It cannot have been until long experience that the idea of a disembodied spirit can have been intelligible. Primitive man must long have regarded body and mind as one"—Introduction to Aitareya Aranyaka (By A. B. Keith.)

దేహాంతో అవినాభానసంబంధంలేని ఆత్మసంటిభావం ఆది మంగాదని, దేహేతరమైన ఆత్మభావం పూర్వమానవుని కర్థంగావడమన్నది దీర్ఘానుభవంమీదగాని సాధ్యపడదన్నదే పైవాక్యాల సారాంశం తొట్టతొలుత మానవుడు మనోదేహాలను ఏకీకృతంగానే విశ్వసించాడన్నదే యీ వాదం. అసలు జడపదార్థాలను అర్థంచేసుకోలేలేదని, సర్వవిషయాలకు కృపా కోప ద్వేషాదులనంటి మానసిక లక్షణాలను గలవిగా చూశాడని తాత్పర్యం. జడ, చైతన్యాలు విభిన్నమనే 'ఉన్నత' జ్ఞానస్థాయిని దేహేతర ఆత్మభావం సూచిస్తుందని అనబడిందన్నమాట.

ఈ వాదన తార్కికంగా సన్యమని స్ఫురింపజోయినప్పటికీ వాస్తవ పరిస్థితులను గమనికలోకి గైకొన్నట్లయితే సత్య సామీప్యత లోపిస్తోంది. నే డున్న ఆటవిక టైగలలో యిటువంటి నమ్మకం కానరావడం మృగ్యం. పైగా కలలు జంతు జాలానికి సైతం వస్తాయని మానసిక శాస్త్రవేత్తల అనుభవం చెబుతోంది. అందుచేత వానరం మానవ మస్తిష్కాన్ని సంపాదించేసరికే స్వప్నానుభవం ఎంతో వుండగలదనడం స్పష్టం. ఏమాత్రం ఆలోచించడానికి అనుకూలించే అంగంగా వానర మస్తిష్కం వృద్ధిపొందినా యీ విశ్వాసం నెలకొనడం విశేషం

గాదు. పైగా యీ ద్వైతభావానికి ముందు ఆత్మ, మనోవ్యాపారాలకు దేహాంతోగల సంబంధ మేమిటన్న సనుస్మే తట్టడానికి వీలుగలస్థాయి అతని కెక్కడ లభిస్తుంది?

ఈ వివాద పర్యవసానం ఎలా తేలినప్పటికీ మన ప్రస్తుత పరిశీలనకు, నిర్ణయాలకు నిమిత్తం వుండదు. ద్వైతభావానికి ముందొక దశ వున్నదా, లేదా అన్నదే యిందులోని మీమాంస. కాని ప్రస్తుత అవలోకనంలోని పుద్దేశం ద్వైతం ఏర్పడ్డాక, ఆ ద్వైతంయొక్క స్వభావం ఎటువంటిదో కనుగొనడమేగదా!

(3) ఆటవికుల ఆత్మభావాలను అలెగ్జాండ్రంగా అధ్యయనంచేసి మానుషశాస్త్రం, తత్త్వగూఢ నిర్మాణాలనుగూర్చి ఒకానొక స్థూలాభిప్రాయాన్ని వెలువరించింది. దానిని టైలర్ మహాశయుని వాక్యాలలో కనుగొందాము.

"It is a thin unsubstantial human image, in its nature, a sort of vapour, film or shadow".

"Among rude races, the original conception of the human soul seems to have been that of ethereality or vaporous materiality, which has held so large a place in human thought ever since." page 457.

ఆత్మ మానవాకృతిలో వుండని, దాని స్వభావం సూక్ష్మవాయుకద్రవ్యత్వమని దీనిభావం.

"As souls appear in dreams and visions, they were thought to possess thin bodies to be visible, to be moving, to be speaking".

దీనినన్ని ఆత్మలు సూక్ష్మశరీరమని సైతం తేల్చబడింది. ఆత్మకు, నీడకు (భాయకు)-ఆత్మకు, పూపినికి అనేక భాషలలో ఒకేవొక శబ్దం వేరూర్థాన్ని కలిగి వుండడాన్ని పుష్కలంగా గమనిస్తాము.

భాష	శబ్దం	అర్థాలు
1. అరవాక్	'యుఎజ'	భాయ, ప్రతిబింబం, ఆత్మ.
2. అబిపోన్సు	'లోయకల్'	పైమూటితో పాటు ప్రతి ధ్వని అనేది అదనపు అర్థం
3. జూబూస్	'రుంగి'	భాయ, ఆత్మ
4. బసూబోస్	'సెగిటీ'	" "
5. 'క్వికే'	'నటూవ్'	" "
6. 'అల్గార్క్విన్స్'	'బుటోచుక్'	" "
7. పశ్చిమాప్టే లియస్ }	'నంగ'	ఊపిరి, ఆత్మ
8. 'నెటెలా' (కాలిఫోర్నియా) }	'పియుట్స్'	" "
9. 'జావాసీస్'	'ణన'	" "
10. 'హెబ్రూ'	'నెపెస్'	" "
11. అరబిక్	'నెఫ్స్', 'రుహ్'	" "
*12. గ్రీకు	'సైక్', 'న్యూసు'	" "
*13. లాటిన్	'యకమస్', 'యణిమ' 'స్పిరిటస్' }	" "

*14. స్లానోనిక్ 'దుమ్' " "

*15. జర్మన్ 'జీప్' - ఇవి ఆర్మీలో శ్వాసించే

16. ఇంగ్లీషు 'ఫూస్ట్' - అర్థాన్ని కలిగివున్నాయని విజ్ఞులు
తేల్చారు.

*17. 'జిప్సీ' 'దుమ్' ఊపిరి ఆత్మ

ఆత్మను శ్వాసవాయువుగా భావించడం ప్రపంచంలో
చాలామోదం. అది సునాదిగా అనేక ఆచారాలు నూపుగొన్నా
యి. చనిపోతున్న వారి ముఖంలో ముఖం పెట్టించి పసిపిల్లలచేత
వారి శ్వాసాన్ని పీల్చించి తద్వారా పిల్లలలో ఆత్మ ప్రవేశం
చిందని సంకోషించే నమ్మకం వారిదా 'సెమినోకెల్సు' తెగ
మొదలు నాగరిక రోమన్ జాతీయులకు వుంది. నేను మనదేశంలో
తొమ్మిదవవంతు 'కృష్ణ' అంటారు. వాద్ద సాహస్యంలో కూడా
తత్వస్థితి కద్దు. ఉపస్యసిస్తుండగా బుద్ధునికి చెమ్మనచ్చింది.
విరటున్న శ్రోతృలోకమంతా 'జీన, జీన' అని ఉపశాంతి పదాలు
వుచ్చరించారు. బుద్ధు డదిచూసి ఆ అలవాటును, దాని వెనుక
నున్న నమ్మకాన్ని నిరసించి, వారించాడు. తన పరివ్రాజకులూ
అలవాటుకు లోనుగారాదని విధించాడు. ఇదే అలవాటు
రోమన్లకూ, గ్రీకులకూ వుండేవి. చెమ్మలో ఎక్కువశ్వాస
పోవడమే అందుకు కారణం కానచ్చు.

(4) ఇంతవరకు మానుషశాస్త్రంలోని భావసరళి సరిచిత
మైంది. ఇక తత్త్వప్రపంచంలోని పరిస్థితిని సన్ధ్యాలోకిస్తాము.

* ఆర్యభాషలో ముఖ్యంగా ఆర్యశబ్దం శ్వాసించే అర్థాన్ని కూడా
కలిగిఉండటం గమనార్హం.

♦ "జీవతుభంతే భగవా, జీవతు సుఖినో" విషయపాటకం.

పాశ్చాత్య తత్త్వకుటుంబాన్ని మున్నుండుగా తీసికొందాము. 'ఎపిక్యురస్' మహాశయముడు పాశ్చాత్యులకు చార్వాకుడు. క్రీలేని భౌతికవాదిగా ఆయనకు ఎన్నికవుంది. ఆయన ఆత్మ నంగీకరించాడు. అయితే ఆత్మ భౌతిక విషయం గానడం అని వార్యం, ఆవశ్యకం అని వక్కాణించాడు.

"Those who say the soul is incorporeal talk folly, for it could neither do nor suffer anything were it such"

దీనినిబట్టి నాటికే ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైన శుద్ధచైతన్యంగా సూత్రీకరించేస్థితి గ్రీకు దార్శనికజగత్తులో ఏర్పడిందనిభావించాలి. అందుకే విశుద్ధచైతన్యమైన ఆత్మ సిద్ధప్రయోజక మవుతుందని 'ఎపిక్యురస్' విమర్శ. ఆలోపనివారణకు ఆత్మమూలంలోపదార్థం గావలసివుంటుందని ప్రతిపాదించాడు. భౌతికవాదియైన యూయన ఆత్మనంగీకరించాడన్నది ఆధునికుణ్ణిఆశ్చర్యచకితుణ్ణి గావించవచ్చు గాని, ఏతత్ప్రతిపాదనాసంతరం దానిని ద్రవ్యమయంగా వూహించాడని తెల్సుకోవడం విశేషం. ఆయన ఆత్మ శాశ్వతా నాదాన్నికూడా ఖండించాడు. మళ్ళీ ఆత్మ దేహాంతోపాటుగా సగిస్తుందని అసలేదు. మరణాసంతరం దైహికస్వర్గ ఆత్మకు కొరవడుతున్నందున ఆత్మాణువుల్లో అనుభూతి సంజ్ఞ, జ్ఞానం కలుగనేరక చేతనారహిత మవుతుందన్నాడు. చేతనారహితమైనది లేనట్లే లెక్క. అగ్ని, శ్వాసల అణువుల కూడిక ఆత్మ. (శ్వాస వాయువుకన్నా భిన్నమంటాడు ఆయన). ఈ అణువులు దేహమంతటా పర్యాప్తమైవుంటా యన్నాడు.

విశ్వపరిణతికి మూలద్రవ్యం నాయనని ప్రతిపాదించిన 'ఎనర్జమనీస్', ఆత్మనుకూడా సూక్ష్మతరువాయు వన్నాడు. 'స్పిరిట్'(spirit) అనే ఇంగ్లీష్ శబ్దానికి అర్థం సూక్ష్మవాయువే. జగదాద్యపదార్థం 'అగ్ని' అని సూత్రీకరించిన 'హిరాక్లిటస్' ఆత్మను అత్యంత సూక్ష్మమైన అగ్ని అన్నాడు. ఇంగ్లీషు భాషలోని 'క్వింట్ ఎస్సెన్సు' (Quint Essence) అనే శబ్దం కూడా 'హిరాక్లిటస్' మహాశయుని భావననే పొదవుకొన్నది. ఆశబ్దం ఆత్మను ఐదవ సారాంశంగా సూచిస్తుంది. చతుస్సారాలు ఆకాశం మిసహాగా తతిమూ చతుర్భుతాలు కాగా, పంచమసారం ఆత్మ - సూక్ష్మతమూగ్ని.

అయోనియస్ తాత్త్వికుల్లో గణితనిష్ఠామితై తత్త్వభావం తమ తత్త్వచింతనపై ప్రసరింపజేసుకొన్నవారు 'ఎనర్జిమాండర్', 'పైథాగరస్' మహాశయులు. వీరు చతుర్భుతాలలో దేనినో వొకదానిని ఎన్నిక జేసి జగన్మూలద్రవ్యమని నామకరణంచేసే ధోరణికి వేరయ్యారు. గణితస్వభావానికి తగ్గట్లుగా వస్తు నిర్దేశాన్ని విడనాడి ఒకానొక (abstraction) ను ప్రసించారు. అందులో వొకరు మూలపదార్థం 'అనంతం' అన్నారు; నేరొకరు 'సంఖ్య' అన్నారు. ద్రవ్యనిర్దిష్టతకు దూరమయ్యే ధోరణిని ప్రవేశ పెట్టిన వీరుకూడా ఆత్మను పాదార్థికంగానే ఊహిస్తూ వచ్చారు. ఇందులో 'పైథాగరస్' మహాశయుడు పునర్జన్మలో విశ్వసించిన వాడు. ఆయనఆత్మను 'ఈథర్ ఛిప్' (chip of the Ether) గా పూహించాడు. ఆయన అవగాహనలో 'ఈథర్' అనగా ఆవిరి. 'ఎంపెడోకిల్స్' అనే ఆయనకూడా పునర్జన్మను బోధించినవాడే. ఆత్మస్వభావం నిషయంలో ఆయన భావన అక్షరాల 'పైథాగ

రస్'దేగాని భిన్నంకాదు. నాకు అర్హత చాలకపోవచ్చునేమో గాని, ప్రాచీన గ్రీకుమహాదార్శనికులలో పేరెన్నికగన్న భౌతికవాదులందరూ విడువకుండా ఆత్మభావంలో విశ్వాసమున్నవారే. సన్నది సత్యమగునను విషయంగా చెప్పొచ్చు. బహుశా, దేహేతరంగా ఆత్మఅంటూ లేనేలేదన్నవారు ప్రాచీన గ్రీకుల త్వప్రపంచంలో లెక్క కొక్కరుకూడా లేరనవచ్చును. అనగా గ్రీకుతత్వ శాస్త్రంలో దేహాత్మవాదం లేదన్నమాట.

మరోవిషయాన్ని పరికించుదాము. భావపాద చక్రవర్తి అనదగిన 'ప్లేటో' మహాశయుడుకూడా ఆనాటికి ఆత్మను విశుద్ధ చేతనంగా నిర్వచించలేకపోయాడు. "The soul is compounded of the indivisible - unchangeable and the divisible - changeable; it is a third and intermediate kind of essence" - [Russel's History of W. Philosophy]. ఇకగ్రీకులో ఆత్మను, చైతన్యాన్ని విడదీయ ప్రారంభించినవాడు 'అరిస్టోటిల్' మహాశయుడు. ఆత్మ దేహాంతో నశిస్తుంది. కాని ఆత్మలో ఒక భాగంలో సంస్థితమైన మనస్సు (Mind - చైతన్యం) మాత్రం మరణించదు. ఆ మనస్సుయొక్క వ్యాపారమేమంటే భావన; గణితాన్ని, తత్వశాస్త్రాన్ని సమాలోచించడం; అది అడరామరం. దేహంలోని చలనాలకు, యింద్రియ గోచర విషయాలను పరిశీలించడానికి మాత్రమే అయితే అంత దనుక అందరూ భావించిన ఆత్మ సరిపడుతుంది. అది దేహాంతో మరణించినా ప్రమాదంలేదు. పాదార్థికమైనది మరణించాలి గదా! అమృతత్వం గావాలంటే భావనాత్మక విషయంగావాలి అన్నతర్కమే. 'అరిస్టోటిల్' దృష్టిలో యిమిడి వున్నది.

ఇక మధ్యయుగమంతా ప్లేటో, అరిస్టోటిల్ మహా మహుల ఆత్మభావాలలోని మంచిచెడ్డల ఖండన మండనలతో యిరువాగులుగా తాత్త్వికులు చీలి సంకుల సమరం సాగించటంలో శ్లెల్లనాగింది. చైతన్యాన్ని, భావసను ఆత్మయొక్క - సంరక్షకత్వంనుండి తప్పించబూనడం పదహారో శతాబ్దంనుండి సాగి, జయప్రదమైంది. ఒకవైపున 'డికార్ట్' ఆత్మను ద్రవ్యరహితమైనదానిగా పోతబోశాడు. నాటినుండి ద్వైతం స్థూల సూక్ష్మద్రవ్యాల మధ్యగాకుండా విశుద్ధచేతనం, ద్రవ్యాలమధ్యకు రంగ స్థలాన్ని మార్చుకొన్నది.

(5) పైనన్న ప్రాచీనతాత్త్వికుల అభిప్రాయాలు. ఆ ప్రాచీనుల భావజాలంపై అధునాతనులైన తత్త్వచరిత్ర శోధకుల కొలగారం నడచిన తీరుతో పరిచయం పొందడం శ్రేయస్కరం. కాని సంక్షిప్తమైన, సవిమర్శకమైన చక్కని రచన ఒకదానినుండి ప్రస్తుతం పొందుపరుస్తాను. 'రస్సెల్', 'లీవిస్' (Lewis, G. H.) 'బర్నెట్' వంటివారంతా యిదే ధోరణిని అనుసరించారని ఒక మాటలో చెప్పదలచాను.

“పూర్తిగా అధునాతనార్థంలో కాకపోవచ్చునుగాని, సోక్రటీసుకు మున్నటివారందరూ ప్రధానంగా భౌతికవాదులు. జీవద్ద్రావ్యానికి, నిర్జీవద్రవ్యానికి మధ్యవాదెట్టి విస్పష్టమైన తేడాను చూడలేదు; కాని ఆత్మ ద్రవ్యమయ విషయంగానే విశ్వసించబడింది.” - 26 వ పేజీ.

“గమనించవలసినవాటిలో రెండోవిషయ మేమంటే యీగ్రీకులందరూకూడభౌతికవాదులే. ద్రవ్యరహితమైనదైవాన్ని

గూర్చిగాని, ద్రవ్యరహితమైన ఆత్మ, శక్తులను గూర్చిగాని వారి కొక అభిప్రాయమంటూ ఏర్పడనేలేదు.”- 20 వ పేజీ.

“ఆత్మలు, దేశతలతోసహా జగత్తుఅంతా కాల ప్రదేశ గతమైవుండే వాకేవాక పదార్థం (Substance)తో నిర్మించబడివుంది. ఆ పదార్థం ద్రవ్యమయం (Material)”- 22, 23 పేజీలు.

(From Philosophy for Pleasure, by Hector Hawton.)

నాకు వెబ్బిసిసంతర్లో క్లుప్తమైన యీ అంశనాలు పాశ్చాత్యతత్వ చరిత్రకారులలో నిర్వివాదమైనవి. ఈ విషయంలో శ్రీ హట్టన్ కొత్తదనంకై పరుగెత్తిందిలేదు. * ఇంతటితో పాశ్చాత్య దార్శనికపరిశోధనా పరిశీలనను ముగించబోయేముందు ప్రస్తావించిన విషయ సారాంశాన్ని క్రోడీకరించుతాను. ఆత్మభావం జననములో, శైశవములో ద్రవ్యాత్మకంగా ముగ్ధంగా ఊహించబడింది. బాల్యావస్థనుండి క్రమంగా యౌవన ప్రాగల్భ్యాన్ని వడసింది. ద్రవ్యరాహిత్యంతో ప్రౌఢిమను సంతరించుకొన్నది. ఈ ప్రౌఢిమకు మరపురాని మచ్చగా ద్రవ్యాత్మక దేహంతోడి సంబంధ, సంపర్కాలు అనివార్యమై మిగిలి కలనరపరుస్తుంటాయి. కాని, ఆ ప్రౌఢాత్మ తనలోని సకలాన్ని మరచి గురివెందగింజలా నంగనాచి బ్రదుకును వెళ్ళమార్చడానికి సదా యత్నంలోనే వుంది.

* మార్క్సిస్టుదార్శనికులు ప్లేఖనోవ్, బుఖారీన్లుగూడా యిదే అభిప్రాయాన్ని అభివ్యంజనం చేశారు.

భారతీయ దృక్పథాలు

(6) ఇక నీ నేపథ్యభూమికను విరమించి. భారతీయ తాత్త్విక రంగస్థలంమీద యననికను పైకెత్తుదాము. ముందుగా (శ్రీ) వివేకానందస్వామిని ప్రవేశపెట్టడం శుభారంభమవుతుంది. భారతప్రతిభ మూర్తీభూతమైన మహానుషుడుగా యీయనకు పరిగణనకలిగింది. ఈయన అద్వైతప్రసక్త. సర్వేనుఖండాలకు ప్రయాణించగల్గినందున పరి భాననా వాహికల వొడ్డులపై నడచుట తటస్థించినది. ఇది వీరి రచనా, ప్రసంగాలనుండి గ్రహించగలం. 'ఆత్మస్వభావం-దానిగమ్యం' (Nature of the Soul and its Goal - Vol. VI, Works of Vivekananda.) అనేవాకవ్యాసాన్ని గమనించనలసివుంది. అవ్యాసంలో ఈజిప్షియనుల ఆత్మభావాలుకూడా అనలోడన చేయబడ్డాయి. ఈజిప్షియనులు దేహపతనానంతరం ఆత్మ కొంతకాలం మనుతుందని. దేహంగాయపడినా తుతమైనా ఆత్మకూడా అలాగే తుతమవుతుందని విశ్వసిస్తారని అన్నారు. "ఇక ఆర్యభావనను గమనించుదాం. ఒక్కమానుగా మనకోపేక్ష తారతమ్యం కానరాస్తుంది. ఇక్కడ కూడా ఈజిప్షియనుల ఆత్మవుంది. కాని అనొక భావనాత్మక శరీరంగా (Spiritual body) వుంటుంది." ఈవిధంగా భారతీయుడుగా ఆనవాయితీగా స్వాతిశయనచనాలు చదివిన తర్వాత వాస్తవస్థితిని చిత్రిస్తారు.

"ఈజిప్షియనులలో నున్నటువంటి ఆత్మభావన అతి పురాతన యుగంలో ఆర్యులు తమంతతాముగానే కలిగి వుండడానికి, లేదా కలిగి వుండొచ్చుననడానికి బాగా అనకాగంవుంది. అత్యంత

పురాతనమైన వారి ఆధారాలను అధ్యయనం చేసినట్లయితే ఈ అభిప్రాయముండడానికిగల అవకాశాన్ని పరికించగలం. మానవుడు మరణించినపు డీఆత్మ పితరులమధ్య నివసించడానికి వెళ్ళిపోతుంది. అక్కడ పితరుల సుఖాలను అనుభవిస్తూ జీవిస్తుంటుంది.”

“అనంతర మీ భావన ఉన్నతపథాల కందుకుంటుంది. అంతకుముందు వారు ఆత్మ అనుకొన్నది వాస్తవంగా ఆత్మకాదని తెల్సుకోసాగారు. ఈ తేజశ్వరీరం, సూక్ష్మశరీరం - ఎంత సూక్ష్మాతి సూక్ష్మమైన దై తేనేమి? అదీవొకశరీర (Body)మే; శరీరమన్నది స్థూలమో సూక్ష్మమోగాని ద్రవ్యరాశితో తయారైందే. ఈవాలి. స్వరూపమో, ఆకారమో గలదల్లా పరిమితమైనదిగావాలి; శాశ్వతం గాజాలదు. స్వరూపమన్నదానిలో పరిణామం నై జధర్మంగా వుంటుంది. పరిణామశీలమైనది శాశ్వతమెలా కాగలుగుతుంది? ఈ ఆక్షేపణతో యీ తేజశ్వరీరాన్ని అలాగే వుంచి దానివెనక మానవుని నిజమైన ఆత్మను కనుగొన్నారు ... ఆ విధంగా అసలు ఆత్మభావన ప్రారంభమైంది.” (18 వ పేజీ, వివేకానంద గ్రంథావళి, ఆరోసంపుటం.)

ఆత్మభావాన్నిగూర్చి భారతాయుని మేధా ఫలకం మీద కొంత పరిణామ చరిత్ర చెక్కబడివుందని, అది భౌతిక విషయంగా ప్రారంభమై, చిన్నాత్రమైనదిగా పరిణమించినదని పై పంక్తులలో ప్రస్ఫుటంగా తేల్చి చెప్పబడింది. ఆయ్యల పురాతనాధారాలంటే వేదసంహితలని గ్రహించడం కష్టతరంగాదు; వివాదగ్రస్తం కాదుకూడా! అనగా వైదిక సాహిత్యంలో ఆయ్యల ఆత్మ భావన యింకా ద్రవ్యాత్మకంగావుందని వారి

అభిప్రాయ మన్నమాట. దానినే మున్నందు పరామర్శ చేయ వలసివుంది.

ఇక్కడొక ప్రస్తావనను పాఠకులు మన్నించవలసి వుంటుంది. పాశ్చాత్యపండితులు ఆత్మభానం భౌతిక విషయంగా బయల్పెడలి భాననా విషయంగా సరిణామించిందని నిరూపించడంలో మరో సూక్ష్మరహస్యం యిమిడివుంది. భౌతిక మయమైన భానన మానవుని మేధస్సులో శైశవానస్థను సూచిస్తుందని, కాగా భానవాదసరళి మేధోవికసనకు చిహ్నమని వీరు యీ పరిస్థితిపై తీర్పుయిస్తారు. ఇది సరికాదని, మానవుని ఆలోచన సహజంగా, స్వాభావికంగా, అజ్ఞాతంగానూ ద్రవ్యాత్మకంగానే సడుస్తుందని, మేధోవికసన కృతకమైన ధోరణిలో పెడి, బుద్ధిబాధ్యమబ్బి భానవాద వీచికలలో నొయ్యారాలు పోతేందని భౌతికవాదు లనవలసివుంటుంది. బుద్ధినికాసం, నైశిత్యం మీరినకొలదీ భౌతికవాదం బలపడుతూ వుండడం, భానవాదం బక్కచిక్కడం యిందుకు తార్కాణం.

ప్రస్తావనశంకగా వచ్చిన యీ విషయాన్ని ముగించి విడిచిన కథను పూర్తిచేయాలి. భారత విషయాలపై భారతీయుని తీర్పు పరమపథ్యంగా ప్రీతిచేసినా, విదేశీ పండితుల అభిప్రాయాలనుకూడా అజలోకి తీసుకోవడం ఔచిత్య మనిపించుకొంటుంది. ఏ. బి. కీత్, మాక్డోనల్, ఋషిడేవిడ్సు మహాశయులు వైదిక సాహితీ సాగరాన్ని మధించి, సాధించి వెలునరించిన మహాత్మత్యాలలో వొకటిగా ఆత్మవిషయంలోకూడా వివేకానందుని వలెనే నిర్ధారణ చేయడం ప్రముఖ విషయం. అద్వైతపక్షపాతి

అయిన మాక్సుముల్లర్ పండితుడుకూడా అలాగే న్యక్త పరచాడు.

“ఆత్మ ద్రవ్యాత్మకమైనదనేదే ఆదిలోని అభిప్రాయమని నిస్సందేహంగా చెప్పొచ్చు. ఈ దృక్పథముయొక్క చాయలు చాలా అనంతరకాలంవరకూ వూపిరి పోసుకుంటూ నిలబడే వున్నాయి.”

[“At first the conception may no doubt have been that it was material and traces of the view persist late....” Page 48, ఐతరేయారణ్యకం, ఎ. బి. కీత్.]

మాక్స్ ముల్లర్ పండితుడు Vedic Mythology అనే గ్రంథంలో (పేజీ-116) అదే అభిప్రాయాన్ని న్యక్తీకరించారు. ఆయన వేద సంహితలనుగూర్చి సూటిగా చెప్పాడు. ‘ఋషి డేవిడ్సు’ తన ‘Buddhist India’ అనే గ్రంథంలో (పేజీలు-251, 252) అదేవిధంగా సూత్రీకరించాడు. ఆత్మభావం ఒకరకమైన ద్రవ్యమయ పురుషునిగా (‘Some sort of material Homunculus’) ప్రారంభమైనదన్నాడు.

(7) ‘మాక్సు ముల్లర్’ పండితుడు ‘ఆత్మ’ అన్న శబ్దం ఏ ఏ అర్థాలనుపొంది మారిందో చెప్పడానికి యత్నించారు.

“చాలచోట్ల ఆత్మ అంటే ఇంకా శ్వాసమనే అర్థం లభిస్తుంది” (Atman, in several places still means breath. 71 page):

“ఆ తర్వాత అది ప్రాణం, జీవమనే అర్థంలోకి వచ్చింది.” (It then came to mean vital breath; life') “ప్రాణం తర్వాత ఆత్మ అనే వర్తమానార్థంలోకి రావడానికి ఆపైన ఎంకో లేదు, కాని అది కూడా వాస్తవికమైన దనడం కన్నా వ్యాకరణ సందర్భంవల్లనే సునాలి” (From soul there is but a small step to self and that step is often grammatical rather than real.) ఇంచుకు ఉదాహరణగా ‘బలమ్ దధానః ఆత్మని’ (ix 113 - 1) అన్న వాక్యాన్ని యిచ్చారు. (71, 72 పేజీలు, ‘Six Systems of Indian philosophy’) ఋగ్వేదంలోనే గాక, యితర సంహితలలో కూడా ఆత్మ శబ్దం వాడుకలోవున్న భావనాదృక్పథాన్ని పరిగ్రహించలేదని ‘ముల్లయ’ తేల్చి చెప్పారు.

ఇక ‘ఆత్మ’ శబ్దం యొక్క ప్యుత్పత్తి అర్థాన్ని, తత్సంబంధమైన మీమాంసను సంగ్రహంగా తెలుసుకుందాం. పాశ్చాత్య పండితుల్లో అధికాధికులు ‘అన్’ అను ధాతువు నుండి ‘ఆత్మ’ శబ్దం నూపుదీరిందంటున్నారు; కొందరు ‘అత్’ అను ధాతువు నుండి అని అంటున్నారు. అత్ అను ధాతువు సంచరించే వాయువును సూచిస్తుందని, లేక జన్మాంతరాలకు సంచరించే ‘సాంసారికాత్మ’ను స్ఫురింప జేస్తుందని అంటారు. ఈ రెండింటిలో వేదసంహితలలో ఆత్మను, వాయు సదృశమైనదిగా విస్తారంగా చెప్పడంచేత, పునర్జన్మభావం అప్పటికి అంతగా తలయెత్తుకున్నందున మొదటి అర్థాన్నే స్వీకరించవలసివుంది.

గీర్వాణభాషలోని ‘ఆత్మన్’, జర్మన్ లోని ‘ఆత్మెన్’ (Athmen) తో ప్యుత్పత్తి సంబంధాన్ని కలిగి వుండంటు

న్నారు. ఈ రెండు శబ్దాలకు మూలధాతువు 'అన్' అయివుంది. 'అన్' అనగా శ్వాసించుట. 'ఆత్మన్' అనగా శ్వాసము, ఊపిరి. ప్రాణశబ్దంకూడా 'అన్' ధాతుభావమున్నది సులభంగా గ్రహించనచ్చు (ప్ర + అన్). ఆఖిథంగా 'ఆత్మన్', ప్రాణం రెండు శబ్దాల వ్యుత్పత్తి ఒక్కటిగావడం విశేషం, గమనించదగ్గది. కీత్ మహాశయుడు యీ రెండింటిలో దేనితోను తృప్తిపడలేదు. పేదంలో 'త్మనా' అనేశబ్దం 'ఆత్మన్'కు మారుగా ప్రయోగింపబడింది. ఋక్సంహిత అంతటిలోనూ యీ గూఢాంతరం 78 మార్లకుపైగా ప్రయోగంలో వుంది. పై రెండు ధాతువులు 'త్మనా' గూఢాంతరానికి వినరణ యన్వజాలవు. ఈవినరణ లభించేవరకు 'ఆత్మన్' వ్యుత్పత్తిని కనుగొనడం పూర్తిగాసంశ్లేషంతాడు 'కీత్'. ఇదేసందర్భంలో గత విషయాన్ని గుర్తుచేస్తాను. ఆర్యభాషలలో ఆత్మకు సుల్యమైన శబ్దాలకు శ్వాసఅనే అర్థం వుందని గమనికలో పెట్టుకోవాలని లోగడ చెప్పకొన్నాం. 'అన్' అనే ధాత్వర్థం అందుకు సరిపోయినట్టిది. ఏమైనా ఈరెండు ధాత్వర్థాలు భౌతికవాద ఫణితిలో నడిచాయని చూస్తున్నాం.

(8) అసంతరకాలంలో ఆత్మభావం ఆర్జించుకొన్న భావవాద లక్షణాలకు ఋక్సంహితలోనే ప్రాతిపదికలో, గూఢరేఖలో ఏర్పడి వున్నాయని నిరూపించడానికి శ్రీ హెచ్. జి. సరహరి 'ఆత్మ' (Atman) అనే సద్గ్రంథంలో ప్రయత్నించారు. కాని వారు పరిశ్రమకు తగ్గఫలితాన్ని సాధించలేదు. ఆత్మను (పరమాత్మను) అద్వైతులు సచ్చిదానందముంటారు. అందుకు తగ్గముగా సంహితలో ఛాయలున్నాయి చూచుముంటు

న్నారువారు. (శ్రీ) నరహరి ఆనందరూప మనందకు సంహిత
సర్వం గాలిస్తే ఆయనకు లభించింది వాకేవాక సందర్భం.
అది “ఆత్మ సనశేవో దిధిశశయ్యోభూత్”. (1-71-2 ఋక్) కొం
డను త్రవ్వి దొరికిందనుకొన్న యీ ‘ఎలుకను’ పరిశీలిస్తే, అది
కాస్తా ఎలుకకూడా కాకుండా పోయింది. ఈ నాక్యార్థం ఆత్మ
ఆనందానికి ఆశ్రయం, స్థానం అనే గాని ఆనందస్వరూపం అన్న
దేమీ కాదు. మనచేష్టలకు, చేతనకార్యాలకు కారణమైన
వస్తువే, అనగా కర్త, కర్మ ఫలితాలను అనుభవించే స్థానం
కాకుంటుందా? సంతోషానికి స్థానమెంతో, దుఃఖానికి అంతే.
ఇంతేగాక, ప్రాతిపదికలను అన్వేషించడ మంటే అర్థం, కొన్ని
లోపాలతో; పరిమితులతో ఆభానం పూసల్లో దారంసలె
కొన్ని స్థలాలలో, తరచుగా వాడుక కెక్కినదానో, కాదో
చూడాలి. అంతేగాని, గుడ్డివాడు గూటిలో వేసిన రాయి నంటి
దొక యాదృచ్ఛిక ప్రయోగాన్ని పట్టుకొని ప్రయోజనంలేదు.
దేహేంద్రియాలతో సంపర్కాన్ని కల్గివున్నప్పుడే స్వయంగా
జడమైన ఆత్మ (న్యాయవైశేషికాలు) సుఖదుఃఖాలకు స్థానమై
వుంది. ఆనందానికి స్థానమంటే అది ద్రవ్యసయాత్మే గావాలి.
ఇక ‘ఆత్మ’ శబ్దం చేతనార్థంలో (ప్రజ్ఞ - Intelligence) నాడ
బడినట్లొక సందర్భాన్ని కనిపెట్టి తెక్కించారు. కాని దానికి
అంగవైకల్యం, వైకృతం వుండి నిలబడలేకుంది. “భూమ్యా
అసురస్సగాత్మా” (1-64-4) అనే దానిలో ‘అసుః’ కన్నా
ఆత్మను వేరుగా భావించినప్పటికీ అది ‘భావనాసూత్రం’గా
(Thinking principle) అర్థమివ్వడం లేదంటారు మాకు
ముల్లరు పండితులు- “Where was the breath, the

spirit of the world ? Here Atma may be rendered by spirit or life. - page 72, Six Systems of Indian philosophy.

మనోశబ్దంసూత్రం ఐదుమారులు 10 వ మండలంలో 'ప్రజ్ఞ', 'భావనాసూత్రం'గా వాడుకచేయబడింది. 'త్మనా', 'జీన', 'ప్రాణ', 'సువర్ణ', 'అసు', 'అజోభాగ', 'పురుష' - అనే యీ శబ్దాలు ఆత్మకు పర్యాయపదాలుగా సంహితలో వాడుక చేయబడ్డాయి. ఇందులో ఏ వొకటి వొకతూరికూడా చిదానందలక్షణాలకు చేరునగా ప్రయోగింపబడినట్లు సరహరిగానే చెప్పలేదు.

9. వ్యుత్పత్తి, ఒకానొక శబ్దం ఆ ప్రత్యేక సందర్భంలో ఏఅర్థాన్ని సూచిస్తుందనేమీమాంస-ముఖ్యంగా రెండోధోరణి-కొంగ్రొత్తలు ప్రవేశించడాన్ని పట్టుకోడానికి ప్రశస్తమైనది గాదు. పాత అభిప్రాయాల స్థానే కొత్తవి ప్రవేశించేప్పుడు అంత నిశ్శబ్దంగా, ప్రచ్ఛన్నంగా, చడిచప్పుడుచేయక నంగిగావుండవు. ముఖ్యంగా వైదికసాహిత్యంలో అంత అననరంలేదు. ఆత్మను గూర్చి ప్రస్ఫుటంగా వెల్లడిన భావాలు - వ్యుత్పత్తి, ప్రయోగ విశేషాలలోనే చోటు చూసుకోవలసరం లేనివి - కొన్ని వున్నాయి. (A) ఆత్మవాయురూపకం, (B) భూసంబంధమైనది. (C) సూర్యసంబంధమైనది.- ఇవీ ఆ భావాలు.

[A] 'ఆత్మాతే వాతమ్'. 7 సుం. 87 సూ. 2 ఋ

ఈ ఏడోమండలం ఆదిమ సంహితాభాగంలోనిది. వరుణ చోదితమైన వాయువే ఎల్లజీవుల్లోనూ ఆత్మగా వున్నది, అని అక్కడి తాత్పర్యం.

“ఆత్మా దేవానామ్, భువనస్య గర్భో, యథానశం
చరతి దేవ ఏషః”-10 మం. 168 సూ. 4 ఋ.

ఈ పదోనుండలం ఆ తర్వాతికాలపు కూర్పు. ఇందు
లోనే అనేకమంది కవీశానులు తమ తమ బుద్ధిపాటనంతో
నామరూపాత్మకతను (phenomenology) గూర్చి, జగ
దాద్యనస్తువునుగూర్చి సాహసించి తమ తమ ప్రతిపాదనలను
తీర్చిదిద్దారు. ప్రస్తుత సూక్తకర్త అనబడు ఆయన నాయువే
ప్రపంచానికి రాజు (భువనస్య రాజా) అన్నాడు. ఆ వాయు
వెలా జనించిందనే ప్రశ్నకు సమాధానం దొరకదన్నాడు
[‘ఖస్విజ్ఞాతః కుత ఆబభూన’ - 3 న ఋక్-]. ఈ వాయువే
దేవతలయొక్క ఆత్మగా వుంది; జగత్తుకు మూలంగా వుంది
అన్నదే తొలుత ఉదాహరించిన నాక్యానికి అర్థం. వాయువు
దేవతలకే ఆత్మ అయితే మరేమింది? ఆత్మను వాయుకంగా
సంభావించడం వేదంలో తరచు. వ్యుత్పత్తిలోనే యీ అర్థం
వుందిగదా!

ఆత్మ నాయుకమన్న భావనాలనలిక ఛాందోగ్యోపని
షత్తుదాకా తీగసాగింది. ‘నుహోన్యష’ రాజ సమ్మానితడై,
‘జానశ్రుతి’కి తత్వోపదేశికుడుగావున్న ‘రైత్యుషు’ మళ్ళీ దానిని
చేపట్టాడు. నాయువే విశ్వమూలద్రవ్యమని, మానవుని
ఆత్మలనీ (ఛాం IV. 2. 5) ప్రవచించాడు.

(b) ఆత్మ భూసంబంధమైనది: మనజానంతరం ఆత్మ
లకు భూమే ఆవాసంగా వుంటుందనే దొకభావంగా సంహిత
లలో వుంది. ‘సుబంధుడు’ చనిపోగా, అతని ఆత్మను తిరిగి

ఇమ్మని భూమినీ, దేహమిమ్మని సోముణ్ణి ప్రార్థిస్తూవొక మంత్రం వుంది. (10 మం. 59 సూ. 7 ఋ)

“పున ర్నో అసుం పృథివీ దదాతు...”

పున ర్నో సోమ స్తస్వం దదాతు...”

(8 అష్టక. 1 అ. 23 సూ. 2 ఋ.)

ఇందులోకూడా సరిగా అదేభానం సువ్యక్తమైంది. ‘అసు’ శబ్దం ఆత్మకు పర్యాయపదమని ఇంతకుముందే జాబితా చూశాము. ‘భూమ్యా అసు రస్యగాత్మా’ అన్నవాక్యంలోనూ ఇదేభానం ధ్వనించింది.

(C) “సూర్య ఆత్మా జగత స్తస్థుషశ్చ”- (ఋగ్వే. 1-115-1) జంగమస్థానమైన సమస్తానికి సూర్యుడే ఆత్మ అని యీ మంత్రార్థం. ఈ మంత్రపాఠం యథా తథంగా సంహిత లోని పూర్వోత్తర భాగాలు రెండింటా పలుమాళ్లు పునరా వృత్తమైవుంది. అందుచే సంహితలో దీనికెంతో ప్రాధాన్య ముందని గ్రహించడం అనివార్యం.

‘ప్రజాపతి సూక్తం’గా పొరపాటుగా న్యనహారంలో వున్నసూక్తాన్ని జాగ్రత్తగా అర్థం చేసుకో వాల్సి వుంది. అది ప్రజాపతి సూక్తం కాజాలదనే ‘మాక్సుముల్లర్’ పండితుని వాదం సన్యమైనదిగాతోస్తుంది. అదే సూర్యపరంగా సమన్వయం పొందితే అందులోని క్లిష్టతలు వైదొలగిపోతాయి. అలాగయినప్పుడు సూర్యుణ్ణి ‘ఆత్మద, బలద’ అని రెండోమంత్రం (10-121) వర్ణించింది. ఆత్మను ప్రసాదించేవాడంది. మరిపురుష సూక్తాన్ని కూడా నిజంగా సూర్యపరంగా చెప్పకోవాల్సి వుంటుంది

ఆసందర్భంలో అందులోనూ అదే అర్థ సిద్ధి వుంటుంది. పురుషుడు (సూర్యుడు) 'అమృతస్యేణానో' అమృతాడు. (10-90-2 ఋక్)

వైదికామృడు అంగలార్చిన వొక ధ్యేయం మరణ రాహిత్యం. ఆత్మకు పరలోకంలో అమృతత్వ ప్రాప్తికై తిని రాడు. ఆ పరలోకం, అమృతత్వస్థానం ఏదో చూడాలి. అది సూర్యలోకమే అని తేలుతుంది.

'ఉపాంశునాసమ్ అమృతత్వమ్ ఆనత్' - (4-8-1) సూర్యకిరణం అమృతత్వం కల్గిస్తుందట. ఒకటోమండలం 109 న సూక్తంలోని 7వ మంత్రంకూడా ఇదే భానం ఇస్తుంది. 'లోక యత్ర జ్యోతిష్మంతః తత్ర మామ్ అమృతమ్ కృణి'. 9-113-9. పితరులు వసించేలోకం సూర్యలోకమని మూ మంత్రభాగం స్పష్టీకరించింది. పూర్వమండలాలలో జరుగుచేసే నాలుగో దానిలో 42 న సూ. 9వ మంత్రం దీనినే ధ్రువపరుస్తోంది. 'దక్షిణావంతాం దివి సూర్యాసః' (1-125-6) అంటూ దాన ధర్మాదికర్తలకు కూడా సూర్యలోకంలో అమృతకు హామీ యిస్తోంది. ఇదే అభిప్రాయం పదోమండలంలో ప్రసక్తమయింది. [(10-107-2), (10-154-5), (1-85-20)]. 3వ మండలంలో (55-12) వలస అమరుల ఆవాసాలనుకలిగి పూర్వస్థానంలో విష్ణువు వెలుగొందుతున్నాడని తెలుస్తుంది. విష్ణువు సూర్య సంబంధమైన దేవత అన్నది స్వపండిత సమ్మతం.

అందుచేతనే 'ఆత్మ, సూర్యుల తాదాత్మ్యత అన్నది బ్రాహ్మణీయ అద్వైతంలో వొకానొక పురానూపం' [The identity of the sun and the self, one of the oldest forms of Brahminical monism - 215 న పేజీ, ఐతరీయార

ణ్యకం) అని 'కీత్' నుడివాడు. మరో సమాచారం ప్రసంగ నశాత్తుగా యిక్కడ యివ్వొచ్చు. పితరుల ఆత్మలే ఆకాశంలో తారకలుగా అందగించాయని వైదికాయుని విశ్వాసమని కొందరి పాశ్చాత్యపండితుల అభిప్రాయం. దానిని ఆమోదించిన దేశీయులు పెక్కు రున్నారు.

ఆత్మ సూర్యాంశ అన్న భానం ఐతరేయ ఆరణ్యకం నాడింకా సాసలుదీగింది. "సయశ్శాయమ శరీరః ప్రజ్ఞాత్మా యశ్చైసానాదిత్య ఏకమ్ ఏతత్ ఇహ విద్యాత్" (111-2-3)

శరీరవిరహాతమైన ప్రజ్ఞాత్మయు, ఆద్యుడు ఒక్కడే అని వున్నాడు అని తాత్పర్యం. ఇది 'బాధ్వర్షి' దృక్పథం. ఆయన దృష్టిలో 'ఆత్మ' అప్పటికే అశరీరము, అమూర్తము (Incorporeal) కాగల్గింది. అయితే అశరీరకము, సశరీరకము ఒక తేనెసడం పిడ్డారంగా వుండొచ్చు. ఐతరేయంలోని రెండో ఆరణ్యకమే సాంఖ్య సత్కార్యవాదాన్ని ప్రతిపాదించి వుంది. గుర గుర లాడితే శ్వాసమే; బిగ్గరగా ఆడితే మాట, శబ్దం; ప్రాణవాయువు అశరీరం, మాట, ఉచ్ఛారణ-సశరీరం. • ఇంతే తేడా. అశరీర, సశరీరాలమధ్య పరిమాణ తారతమ్యమేగాని, గుణాత్మక తారతమ్యం లేదట! ["తస్మై యదుపాంశు సప్రాణోఽథ యదుచ్చైస్తచ్చరీరం, తస్మాత్ తత్తిర ఇన తిర ఇనహ్య శరీర మశరీరోహ ప్రాణోఽథ యదుచ్చైస్తచ్చరీరం, తస్మాత్ తదావి రావిర్హి శరీరమ్"- 11-3,6 ఐతరేయం. అందుకే 'బాధ్వర్షి' అశరీర, సశరీరాలు వొక్కటే ససగల్గొడు. అశరీరి ఒక మిశ్రమట.

10. 'పురుష' శబ్దం ఆత్మస్థానంలో న్యననారంలో వుండడం విశేషం. కాని యీ విషయమైనా పరిశ్రమ తృప్తిదీనా సాగలేదు. కాని యీ శబ్దం ఆత్మను ఆదిలో వ్రాహ్మించిన తీరును స్ఫురింపజేస్తోందేమోనని నా అనుమానం. ఇది వ్రపనిష త్సాహిత్యంలోకూడా బహుశ ప్రయోగంలో వుంది. ఆత్మను హృదయగుహలో వసించే పురుషునిగా కత, తైత్తిరీయాలు రెండూ పేర్కొన్నాయి. 'సత్యకామజాబాలి' కనుచాపలో కను పించే పురుషుడే (ప్రతిబింబ) ఆత్మ అని బోధించినాడన్నా (ఛాందో 4 ప్రపాఠకం, 14వఖండము,); అజాతశత్రువుగాని, ప్రజాపతిగాని అద్దంలో నీడను ఒకప్పుడు ఆత్మగా చూపినా గాని, ఉపనిషత్తులలోని స్వప్న చర్చను గమనించినా 'పురుష' శబ్దం ఆత్మకు సమానార్థంగా వేదసంహితలో నాడుక చేయ డానికి ప్రాధాన్యమివ్వకుండా మిన్నకుండలేను.

మృతదేహానికి అగ్ని సంస్కారాలు జరిపినప్పుడు, ఆ అగ్ని వలన ఆత్మ (అజోభాగ) తేజోనంతమై ఊర్ధ్వలోకాలకు వెళ్తుందన్నారు (10-16-4.ము) పితౄలోకంలోకూడా ఆత్మ సుకుచిర దేహంగానే ('తన్వాసువర్చః') వుండి సకల భోగరాగాలలోను భాగధేయాన్ని అనుభవిస్తుంది. (10. 14. 8), (10. 15.), (10. 16). "పురుషో ఇరామయం" (అన్నమయం), "అముష్మి ల్లోకే సంభవతి హిరణమయ"- II-1, 3 బి. ఆ. ఐతేర్దేయం కూడా పైవిధంగానే నుడివింది. కడకు 'కీత్' మహాశయ్యకొకటి చెప్పారు. "పితౄలోకంలో పునర్మృతి కనకాశమున్నదని గుర్తింపబడింది" (The possibility of redeath in the

world of Fathers has been recognised. -A. B. K.R.P.V.U.-Page 474.)

11. ద్రవ్యమయమైనదిగా తొలుత ప్రారంభమై, భావ
మయ విషయంగా పరిణతిపొందేక్రమం ఆరణ్యకాలలోనూ,
ఉపనిషత్తులలోనూ చిత్రితమైవుంది. ఆ పరిణామం ఒక సుము
హూర్తంలో, ఒక ధీశాలి చేతిలో పూర్తి అయినది కాదు.
సూటిగా, సరళరేఖవలె నడక సాగలేదు. అది అనేక మెలికలు
దిరిగిన కాలిబాట; అయితే అదంతా యథాలాపంగా జరుగ
లేదు. పెద్ద వాద ప్రతివాదాలతో ధ్వనించింది. ప్రాణవాదం -
ప్రజ్ఞానాత్మవాదం అనే రెండు కక్షలుగా చీలి తాత్త్వికులు
రెండు సేనా శిబిరాలలో విడిచిచేశారు. ఈ సమరకథనం ఐత
రేయంలోని రెండో, మూడో ఆరణ్యకాలలో బాగావుంది.
ద్వితీయమంతా ప్రాణాత్మవాదము.

ఆరుణేయ, శార్కరాస్య, ఐతరేయశాఖలు మూడూ
ప్రాణవాదాన్నే బోధించాయట. “ప్రాణా ఉక్థ మిత్యేన
విద్యాత్” (II ఆ. 1-2) ‘ప్రాణోహ్యేష య ఏష తపతి’
(ప్రకాశించేవాడే ప్రాణం, సూర్యుడు.) ‘ప్రాణః సవాయుః’
- II - 3 - 3. ఏరందరూ ప్రాణమే ఆత్మ అన్నప్పటికీ ఒకరది
సూర్యాంశ అన్నారు; మరొకరు పావ్యంశ అన్నారు. శరీ
రంలో ప్రాణం వసించే స్థానం గూర్చి భిన్నాభిప్రాయమే వుంది.
శార్కరాస్యులు ఉదరస్థానం చూపారట; ‘ఆరుణేయులు’
హృదయాన్ని చూపారట; ఆరణ్యక సంకలనకర్తలైన ఐతరే
యులు శిరస్థానాన్ని చూపారట. చూపు, వినికీడి, మనస్సు,
వాక్కు, వాసననంటి ముఖ్య జ్ఞానాంశాలన్నీ వదనంలోనే

పున్నామిగదా అని అందుకు 'దాఖలా' చూపారు. వాళ్ళు, ఆసనం, చెవులు రెండూ రెండుపార్శ్వాలు, కళ్ళు గుర్రాలు. మనస్సు సారథి, 'ప్రాణాత్మ' రథి అని రథంకో పోలిక పెట్టారు. ప్రాణం వేరు, మనస్సు వేరని భావించిన వీరు మనస్సునే భావనా సూత్రంగా తలంచారు. 'మనసా ధ్యాతమ్' II-43 ఆసనగా ప్రాణాత్మకు ఆలోచనాది చిదంశమ నిరాకరించారన్నమాట.

ఉపనిషత్తులో ప్రాణవాదం కొషీతకం (II -I) (II-2) (III -8) IV -20) లోను, ఛాందోగ్యంలో (IV. 10 - 5) (V- 3 - 2) భాగాలలోను, బృహదారణ్యకంలో ఉద్దాలకుని ద్వారా (-V - I - 2) లోను, ఖండితమై (V-13,1) భాగం లోను గోచరిస్తుంది. పేర్లపట్టిక కూర్చునలెనంటే సురవీర మాండు కేయ, స్థవిరశాకల్య, మహీదాస, హ్రస్వమాండు కేయ, కౌంతారన్య, ప్రతార్దన, అజాతశత్రు, ఉద్దాలక, రైక్య, ఉద్దాలకులు - వీరు ప్రాణాత్మవాదులు.

ప్రాణ, ప్రజ్ఞలమధ్య ఘర్షణను ఐతరేయం, మూడో ఆరణ్యకం చిత్రించింది. బాధ్య, శాండిల్యులు ప్రజ్ఞానాత్మ వాదులు. 'ప్రజ్ఞానాత్మ' అన్నశబ్దం చిదాత్మకు బదులుగా తత్పూర్వం ప్రయోగంలో వుండేది. ఐతరేయోపనిషత్తులోని అంతిమాధ్యాయం యొక్క ప్రతిపాదన సర్వం ప్రజ్ఞాత్మవాదమే. బృహదారణ్యకంలో యాజ్ఞవల్క్యవాణిలో మళ్ళీ యీవాదం కిరీటం తొడుక్కుంది.

ఐతరేయ ఉపనిషత్తులో చివరి అధ్యాయం ఎత్తుకోలే - అసలు 'ఆత్మ అని మనం దేనిని పిలుస్తాం ? అదేమిటి?' అనే

మౌలిక మీమాంసా ప్రస్తావనతో వున్నది. సమాధానంగా యీశ్వోక్తం చూపబడింది.

“సర్వం తత్ ప్రజ్ఞానేత్రం ప్రజ్ఞానే ప్రతిష్ఠితమ్,
ప్రజ్ఞానేశోలోకః ప్రజ్ఞాప్రతిష్ఠా”

“ప్రజ్ఞానం బ్రహ్మ స ఏతేన ప్రజ్ఞానాత్మానాఽస్మాల్లోకాత్.”

జ్ఞానరూపంలోనే తద్వారానే యీలోకాన్ని తెల్పుకోవాల్సి వున్నదన్నది జ్ఞానానికి. చైతన్యానికి స్వతంత్రమైన అస్తిత్వం వుందనడానికి కారణంగా యీనాటికీ హాడుకలో వున్నది.

మూడో అరణ్యకంలో ప్రాణవాద, ప్రజ్ఞానవాదాలకు గల సూక్ష్మతారతమ్యం చూడవలసినది.

“ప్రాణో వంశ ఇతి స్థవిరః శాకల్యః” —
‘తద్యథాశాలా నంశే సర్వే ఽ న్యేవంశాః

సమాహితః

స్వరేవ మస్మిన్ ప్రాణో చక్షుః శ్రోత్రమ్ మనో
వాగింద్రియాణి శరీరం సర్వతత్మా సమాహితః’ —

III- 2, 1, ౧. ఆ.

చక్షుః శ్రోత్రమనోవాక్కుల మిశ్రమము - సశరీరము అయినది ఆత్మ.

“చత్వారః పురుషా ఇతి బౌద్ధః” —

‘శరీర పురుష ఇతి యమనోచామ సయ ఏవా యమ్

దైహిక ఆత్మా తస్య యోగయమ్ అశరీరః

ప్రజ్ఞాత్మా సరసః - III - 2, 3 ఐ. ఆ.

బాధ్యుడు చెప్పే ప్రజ్ఞాత్మ 'అశరీర' అయినా, మళ్ళీ పైనంటి సమ్మిశ్రమమేనని లోగడే చూశాము. మిశ్రమములు గాచెప్పడంలో రెండు దృక్పథాలకు అంగీకారముంది. కాగా, అశరీర, సశరీరాలనిపించు కోవడంలోనూ, ప్రాణ ప్రజ్ఞలు కావడంలోనూ విభేదిస్తున్నాయి. అశరీర స్వభావంకూడా సత్కార్య దృష్టితో ద్రవ్యమయ విషయమే అవుతోంది. అందుచేత మూలిక భేదం ప్రాణ, ప్రజ్ఞలమధ్యనే వుంది. ప్రాణవాదం చిదంశను మనస్సుకు కేటాయించి, తాను జడీయమనుకొన్నది. ప్రజ్ఞాత్మ చేతనాంశను సర్వకాల సర్వావస్థలలోను విడనాడనంది. ద్రవ్యమయ విషయంనుండి భావనా విషయంగా పరివర్తన పొందేపట్ల యదొకరూపం.

నూతనంగా తలయెత్తిన ప్రజ్ఞా నాత్మవాదంలో కొంత పట్టువుందని తేలింది. చిదంశను లోపించనీయడం లోటుగా కానవచ్చింది. ప్రాణాత్మవాదం దాని వాదనను తనలో యిముడ్చుకో దలచింది. ఇటువంటి యత్నంలో పేర్కొన వలసిన తత్వదేశికులు ప్రతార్దన, అజాతశత్రు మహారాజులు. భావన, చైతన్యం, ప్రజ్ఞ అన్నంతనరకు ప్రాకృతికము, నశ్వరము అయిన మనస్సుయొక్క ధర్మాలన్న వాటిని తెచ్చి ప్రాణం యొక్క ధర్మాలలో వొకటిగనో, ప్రాణంలో అంతర్భూతమైన మాంశ అనో కొత్తతీర్మానం చేసుకోవలసినవచ్చింది. అజాత శత్రువు ఒరలోని కత్తివలె, అరణిలోని అగ్నివలె ప్రజ్ఞానం ప్రాణంలో అంతర్నిహితమైవుందన్నాడు కాపీతకంలో (IV-20).

సమస్య అంతటితో పరిష్కారమైపోయింది. సుషుప్తిలోకూడా శ్వాసకార్యం వుంటున్నందున, మరణ మాసన్నమయ్యే గడియల్లో మున్నుందుగా జ్ఞానకార్యం, మానసిక వ్యాపారం సర్వం నిల్చిపోయి, కడవరకు మాత్రం శ్వాసక్రియ జరుగుతూ వుండడం వలన ప్రాణమే ఆత్మ అని సామ్యధారాలతో వాదించిన ప్రతార్థనుడు ప్రజ్ఞానంకూడా ప్రాణంయొక్క ధర్మాలలో హాకటి అన్నాడు. ఉద్దాలకుడు మరోవిధంగా ముగించాడు. ప్రాణం, మనస్సులకు సంధానం కుదిర్చాడు. ప్రాణం మనస్సుకు ఆయతనం, ఉపాశ్రయం; మనస్సు ప్రాణానికి త్రాడుతో కట్టి వేయబడిన పిట్ట అని ఉపమానం చెప్పాడు, ఉద్దాలకుడు. ఈ వాదనలను యాజ్ఞవల్క్య బృహదారణ్యకంలో (IV-4-45) తిరగవేసి "తొడిగాడు. ప్రజ్ఞానాత్మవాదాన్ని పైకిదేర్చాడు. ప్రాణం వాహనం, వాహనాన్ని అధిరోపించిన రాత్రు ప్రజ్ఞానం పొమ్మన్నాడు. యాజ్ఞవల్క్యకూడా ప్రాణాన్ని పూర్తిగా తిరస్కరించలేకపోయాడు ఇంతకూ ప్రజ్ఞాత్మను మిశ్రమం గాకుండా మార్చలేక పోయాడు. "చక్షువు, శ్రోత్రమ్ భూమి, నీరు, వాయువు, ఆకాశం, తేజస్సు, తేజస్సుకానిది; వాంఛ, అవాంఛ; కోపం, కోపంకానిది; ధర్మం, అధర్మం"- అన్న యీ జాబితా దినుసులన్నీ సమ్మిళితమై ఆత్మగా తీరినాయట. ఇంకా 'ప్రతిదాని'తోనూ ఆత్మచేయబడి వుందట. ఇందులో పంచభూతాలు కూడా మిశ్రమమందే వున్నాయన్నమాట.

ఇటువంటి పరివర్తనాగూఢాలు బౌద్ధసాహిత్యంలో బ్రహ్మజూలసుత్తాలో కూడా కానవస్తాయి. మరణానంతరం ఆత్మ ప్రజ్ఞానమయంగా (సంజ్ఞ)- వుంటుందన్న వారిలోకూడా

కొందరా ప్రజ్ఞాత్మకు. గూఢం వుండంటారు. కొందరది పరిమిత మైనది (Finite) గా వుంటుందన్నారు. కొందరు దాని చైతన్యం మితంగా వుంటుందన్నారు. జడాత్మను గూఢరహితం (అమూర్తం) అనేవారు; అనంతం, అసరిమేయం అనేవారు కూడా వున్నారు. ఆత్మకనేక స్థాయిలను వూహించడం కూడా యీ సంధికాల లక్షణంగానే గ్రహించవచ్చును. ప్రోప్లసాదు డనే సంచారక తాత్వికుడు స్థాయిత్రయాన్ని సంభావించాడు. (1) ఓలారిక (భూతామ-స్థూల gross) ఆత్మ (2) మనో మయాత్మ (3) అగూఢ లేక సంజ్ఞామయాత్మ (Dialogues of Buddha, II - pages 244 - 264) అదే విధంగా తైత్తిరీ యంత్రో స్థాయిపంచకాన్ని ప్రతిపాదించారు.

సంపూర్ణ భావవాదాన్ని సర్వాంగీణంగా అందుకో లేకుండా ప్రజ్ఞాత్మగా తేలి, గూఢం, పరిమాణం, స్థావరం, స్థలం మున్నైన భౌతిక లక్షణాలను కల్గివుంటూ సంభావితంగావడమే ఉపనిషత్సాహిత్యంలో సర్వసాధారణంగా చూస్తాము. అణు వంతని, యవధాన్య మంతని, అంగుష్ఠమంతని, దశాంగుళ ప్రమాణమని ఏకొలత లెవ్వరు చెప్పినా; పుండరీకమని, జ్యోతి అని, పురుషుడని తదితరా కృతులేవి చెప్పినా, స్థావరం హృద యమని చెప్పినా ఇవన్నీ భౌతిక లక్షణాలే. ఇటువంటి ఆత్మ వర్ణనలే పుపనిషత్తులలో మెండు. ఇక ఆత్మనిషయంలో సమగ్ర భావవాదానికి ఆకృతి కల్పించినది సాంఖ్యులు. చైతన్యాశ్రయం కాదని,

ఒక వేపున భావనాదం యిలా కాకలుదీరి నస్తుండు రెండో వేపున గట్టిభౌతిక వాదం ఆత్మవరంగా తయారవుతూ వచ్చింది. భావవాదవరమైన ఆత్మభావనకు ధృతిమూలమగుట

దగిన మహీదాసు, యాజ్ఞవల్క్యులు ఉభయులూ శుద్ధభౌతిక
వాద గూఢాంగో ఆత్మను నిర్వచించడంకూడా వాస్తవమే.
మహీదాసు ఐతరేయ, “పృథీవీవాయురా కాశ ఆపో జ్యోతీం
షీ త్యేషవా ఆత్మోక్తమ్ పంచవిధమ్” అన్నాడు. ‘ఆత్మపంచ
భూతాత్మకం; ఆ ఆత్మనుండే సర్వం పుట్టితమై, ఆ ఆత్మలోనే
లీనమవుతోంది’ అన్నాడు (II-3.1) అనంతం నిరవధికమైన
‘విజ్ఞానఘనం’ పంచభూతాలలో నుండే పుట్టితమై, వాటిలోనే
నశిస్తుంది. (తాన్వేవాను వినశ్యతి) మరణానంతరం చైతన్యం
వుండదు (నప్రేత్యసంజ్ఞాఽస్తి) అని యాజ్ఞవల్క్య బృహదారణ్య
కంలోనే సెలవిచ్చారు. బ్రహ్మజాల సుత్తాలో మరణానంతరం
ఆత్మజడమై వుంటుందని (అరోగి అత్తా), అది మూర్తిమంత
మని, పరిమితమైనదని ఒకరాశి తత్త్వవాదన లున్నాయని వచి
వబడింది. ఆత్మ, దేహం హాలికంగా వేరని, ఆత్మ చిద్రూపమై,
కర్మకల్మషమంటనిదై, అసంగమై, సాక్షిమాత్రమై నెలకొన్న
కొలందీ, రెండోవేపున వ్యతిరేక దిశలో దేహానితో ఆత్మకు
గరిష్ఠసంపర్కమును కూర్చే రీతులు పెచ్చరిల్లి కడకు దేహమే
ఆత్మగాని, భిన్నంగాదనే చరమస్థాయి వాదన ఆకృతి నహించింది
అసగా ఆత్మకు వేరేవునికి పోయింది. ఆత్మకు మరణం సంఘటి
ల్లింది. వాటికావిధంగా స్వచ్ఛతమ భౌతికవాదం ఉన్నతస్థాయి
కంగావెల్వడింది. భావవాదంకూడా శ్రుతిమించిన రాగంలో పడి
జగన్మూల ద్రవ్యమే సచ్చిదానందమై, ఆత్మకు పరమాత్మయై
వెలసి వైయక్తికాత్మను కాస్తా కడుపున బెట్టుకొని నీళ్ళు నోసు
కుంది. వైయక్తికాత్మమిధ్యగా తేలింది. ఆ అర్థంలోకూడా
ఆత్మకు మరణప్రాప్తి జరిగింది. స్థూలంగా ఆత్మకథ యిది.

శంకరద్వితం

1. భాష్య విధానం

ప్రకృతిలో సామాన్యాంశ కెంత స్థానముందో, విశేషాంశకు కూడా అంతేస్థానం వుంది. రెండూ సమ సత్యాలే. ప్రత్యేకత లేకుండా సామాన్యాంశ లేదు. అవి రెండూ అన్యోన్యాపేక్ష్యాలు. ఇందులో ఏ అంశను వుపేక్షించినా, అజ్ఞానానికి క్షణానక. పోయినా సమగ్రతకు భంగం వాటిల్లుతుంది; పాక్షిక సత్యమే కాగల్గుతుంది. అనుకోకుండా అప్పుడే తత్వచర్చలో పడుతున్నాము. అందులోనూ పరామర్శించబోయేది అద్వైత వేదాంతాన్ని. అందుకని ముందే విస్పష్టమైన వివాదంతో విషయ ప్రారంభం చెయ్యడ మెందుకు? మరోవిధంగా ప్రస్తావన చేయొచ్చు.

వ్యక్తిత్వం మేధోధర్మం. మేధస్సుపై అంతస్తులలో అడుగుమోపేకొలదీ మానవునిలో అవ్యాకృతంగా, చాయగా దాగుండే స్వయంవ్యక్తి పూర్ణబింబంగా, ప్రస్ఫుటంగా అభివ్యక్తి పొందుతుంది. నిలువెల్ల మెదడు ప్రనహించే మహా మేధావుల కది నిసర్గశోభ. మేధావిచ్ఛన్యల కదొక పెట్టు ముస్తాబు. అది వారు కనుపావలా కాపాడుకునే తావత్రయంలోపడి వెగటు కలిగిస్తారు. వ్యక్తిత్వం కళాతపస్వికి పొందిన నరమయితే, తత్వ వేత్తకది అందుకోమని నచ్చిన కాన్క. అతనిది వ్యక్తివై భవం.

వ్యక్తిముద్ర పడగూడదని, వ్యక్తి నీడ ఆరరాదని అతి భద్రత నుపలక్షించేవి మతం, విజ్ఞానశాస్త్రాలు. విజ్ఞానశాస్త్ర ఫలితాలను ఆహార సానీయాల్లుగా సేవించి జీవిక సాగించే తత్వ

శాస్త్రం చరిత్రలో చాలా యిటీవలిది. భారతదేశం దానినింకా ఆకళింపు జేసుకోలేలేదు. ఇక పుపనిషత్తులనాడు దీని వూసెక్కడుంటుంది? నాడున్నదంతా పూహప్రధానమైన తత్వచింతనే. మరి పూహ అంటే నటునినంటి సృష్టిత్వం ఆకాశంలో అంతంతై ఎదిగిపోయేందుకు అనుకూల వాతావరణమన్నమాట. అటు నంటప్పుడు ఆ పూహత్మక తత్వచింతన (Speculative Philosophy) లో సృష్టిని మెసలనివ్వకుండా, అడికట్టి అంతర్ధానం గావిస్తుంటే సత్యస్వేషణే మాయమవుతుంటుంది. ఉపనిషత్తులోని అన్ని ప్రకరణాలు జీరలేని గొంతుకతో ఒకే మాట సుచ్చిగిస్తున్నాయి. సడంలో పూరుకోక, అన్ని పుపనిషత్తులూ కలిసి బృందగాసంలో నరసగా నిలుబడి వొకే పల్లవిని ఆలపిస్తున్నాయంటే న్యాయం, నిజంకాదనుకోవడం సహజం.

కాని వేదాంతశాఖ అటునంటి అన్యాయానికే వొడికట్టింది. ఆశాఖలో పలుతరహాల ద్వైతాద్వైతం, రకరకాల అద్వైతం, కడకు ద్వైతంకూడా వున్నాయి. ఇన్ని కోవలూ పుపనిషత్తులన్నీ యూమూలనుండి ఆమూలనరకు దేనికదే మమ్మల్నే సమర్థిస్తున్నాయంటాయి అనగా పుపనిషత్తులలోని తత్వవేత్తల సృష్టిత్వాలు జానగారి పోవాలన్నమాట. పూర్వుల సృష్టిత్వాలను తెరమరుగుకు తొక్కివేసే సాంకేతిక విధానమే భాష్యపద్ధతి. అనగా, అక్షరాలను మార్చుకుండా అర్థాలను మార్చి తమ అభిమతాన్ని ప్రాచీనత, సంప్రదాయం పేర చెలాశుణి చేసే సాధనవిశేషం.

స్థూలరూపంలో వాకానొకటి యుగభావంగా, యుగధర్మంగా ప్రాచుర్యం నహిస్తుంటుంది. అయినంతమాత్రాన

ఆకాలంలో అందరు ప్రవక్తలు, చింతనాపరులు వొకేవొక్క భావాన్ని వేర్వేరు మాటల్లో పునశ్చరణ చేస్తారంటేమాత్రం సమంజసంగా వుండదు. ఒక్కొక్క యుగంలో భిన్న దృక్పథాలలో తుల్యభావాలంటూ కొన్ని వుండడం కద్దు. వాటిని వ్యస్తంచేసి చూపి ప్రాముఖ్యం యివ్వవచ్చు. కాని భాష్యపద్ధతి యీకర్తవ్యాన్ని నెరవేర్చడానికి పూనుకొన్నదిగాదు. కాని అది అటువంటి భావతుల్యతలను ఆధారంచేసుకొని ఏదోవొక అభిప్రాయాన్ని అన్నింటిమీదా పులమడానికి మాత్రం వుద్యమించింది.*

ఉపనిషత్తులలోని తత్వవేత్తలంతా ఏకాభిప్రాయాన్ని వెలిబుచ్చారని చెప్పడమే 'వేదాంతసూత్రం' పుట్టుకకు కారణం. దానికి కర్త బాదరాయణుడు. పుపనిషత్తులలో ఏకాభిప్రాయముందని బయల్దేరిన వారిలో ఈయన మొదటివాడు గాడు. ఆయనకుముందు అనేకులున్నారని ఆయనవల్లనే తెలుస్తుంది. ఆశ్మరధ్యుడు, ఔడులోమి, కాశకృత్సుడు, కార్ణాజిని, బాదరి అన్నవారుకూడా బాదరాయణునివలెనే సూత్రకర్తలై యున్నారు. వారి రచనలు కాలగర్భంలో కలిసిపోయాయి. అల్పాక్షరాలలో సర్వవాదాల సారాన్ని సమగ్రంగా అసందిగ్ధంగా యిముడ్చగలమని శపథం పూనినదే.

* 'సోపలిజం'. నేడు యుగభావం. కాని 'సోపలిజం'యొక్క నిర్వచనాలు, లక్ష్యాలు విభిన్నంగా వుంటున్నాయి. ఆలోగే నాడు తత్వగవేషణలో బ్రహ్మపదార్థమటువంటి భావన. పలుపురకది పలువిధాలుగా భావించబడింది.

సూత్రరూపం. అల్పాక్షరాలను పాటించాయేగాని అసందిగ్ధతను ఆనవాలుకుకూడా సాధించలేకపోయాయి. అందువల్ల లక్ష్యమే విఫలమయ్యింది.*

ఇక తర్వాతకాలంలో సూత్రాలకు, పుపనిషత్తులకు వాక్యాలు, వృత్తులు, కారికలు, కడకు భాష్యాలు వెలువడ్డాయి. సూత్రకర్తలవలెనే పుపనిష దర్శాన్ని యథాతథంగా వొకచోట స్పష్టంగా క్రోడీకరించడం మినహా స్వీయభావాలను చొప్పించటమనే 'పాపానికి' వొడికట్టుకోవడం మా ప్రయత్నం కాదనిమాత్రం యివీ చెప్పాలి. కాని, వారనుకోని ఫలితాశే కలిగాయి; అదంతా అజ్ఞాతంగానే అనుకోకుండానే జరిగిందంటే నమ్మకం కలగనేరదు. 'వేదాంత సూత్రా'లకు పుపవర్ణ, బోధా యనులు వృత్తులు వ్రాశారని ద్రమిడ, టంకాచార్యులు భాష్యాలువ్రాశారని తెలుస్తోంది. బృహదారణ్య కోపనిషత్తుకు 'భర్తృప్రపంచ' మనే ఆయన భాష్యాన్ని, మాండూక్యాని గౌడపాదులు కారికలను వ్రాశారు సుందరపాండ్య, గుహాదేవ భారుచి, బ్రహ్మదత్తులపేర్లు కూడా ఈ సంప్రదాయంలో విస్తృతమవుతున్నాయి. అందుచే భాష్య పద్ధతి ఆనాటి యుగలక్షణం

*అధికరణ విభాగంలోగాని, ఏది పూర్వపక్షసూత్రమో ఏది సిద్ధాంత సూత్రమో నిశ్చయించడంలోగాని, ఏయే పుపనిషత్తులకు, స్మృతులకు సూత్రం క్రోడీకరణమో నిర్దేశించడంలోగాని ఒక సంప్రదాయము, నిశ్చయములేదు. ఒక సూత్రమే రెండుగా తెగగలదు. విభిన్నార్థాలు ఇవ్వగలదు. సూత్ర సాహిత్యానికి సంప్రదాయం ప్రాణం. కాని అది ఎలా నశించిందో నశించింది. దానితో వేదాంతసూత్రం అడిగిన అర్థమిచ్చి కామధేనువయ్యింది.

నునడం అతిశయోక్తి కానేరదు. కాగా, శంకరుడా సాంప్రదాయకాభ్యాసానికి వారసుడు; కాకుంటే తలయొగ్గవలసిన వాడు అవుతున్నాడు.

భాష్యకర్తలయితే ప్రవాహణజైవాలి, అశ్వపతి, అజాతశత్రు, చిత్రగార్ధ్యాయన ప్రతార్దన, యాజ్ఞసల్కి, రైక్య, పుద్దాలక, గౌతములవంటి మహామహులన్యక్తిత్వాలను (పారి ప్రత్యేక భావశ్రేణిని గుర్తుకు రానివ్వకుండా) మైనపు బొమ్మలమాదిరిగా కరిగించివేసి వాకేవాకముద్దగా చేయగల్గారు. కాని తమ తమ శాఖలలో ఉపశాఖలను, ప్రత్యేక భావాలనూ మాత్రంతలెత్తే అవకాశం కలుగకుండా చేయలేకపోయారు. నిజానికి భాష్యపద్ధతి మత తత్వానికి చెందినది. అయినా మేధోన్యక్తిత్వాన్ని చెరిపివేయడం ఎవరితరం? శంకరుడు గీచిన గిరి దాటకుండా ఆయన అనుయాయులు నిలవలేదు. ఆయన శిష్యులు పుప శాఖలు నెలకొల్పారు. మండనమిశ్రుడు, సురేశ్వరుడు, పద్మపాదుడు అన్నవారు ముగ్గురూ శంకరుని శిష్యులే. గురుమరణంతో వారు ముగ్గురూ మూడుత్రోవలు త్రొక్కారు. ఆ తర్వాత మరికొంతకాలానికి 'వాచస్పతి' నాలుగో త్రోవొకటి తీశాడు. ♦ దీనివల్ల మతరూపం పొందిన అద్వైతం సైతం న్యక్తిత్వాలను - ఆయా తత్వజ్ఞుల స్వతంత్ర భావనను అరికట్టజాలక పోయిందని తేలింది. ఇక నిటువంటి పూర్వాపరాలతో శంకరభాష్యం మాతృకలకు ప్రతినిధి కాగల్గుతుందని ఆశించడం అనవసరం.

♦ ఈ పుపశాఖల ఆభిప్రాయాలు ప్రస్తావనామాత్రంగా ముందు మాయావాద పరామర్శలో వస్తాయి.

అది గీటురాయిగా దాని మంచిచెడ్డలను నిర్ణయించడం నిరర్థకం. అది మతావేశపరులపని. సాంప్రదాయానికి అధికారదండమప్పగించేవారికి దాన్ని విడుదలం.

అసలు పుపనిషద్వ్యుగం వొక తిరుగుబాటుయుగం. గొడ్డుబోయిన యజ్ఞకర్మతంత్రంపై కచ్చగట్టినకాలం. మేధస్సు ఆనాడు కల్లెంటేని గుర్రం. మేధోబలంకొద్ది ఎంతదూరంగా ఎంత విశృంఖలంగా యోచించినా పట్టించులేదు. సడికట్టులేదు. తలకొకవూహ. ఆ వూహలో దుస్సాహసం జూలు దులిపి నిలిచింది. అదొక సృజన కల్పం. ఒక్కొక్క రొక్కొక్క భావాన్ని, కాదు కవల భావాలనుకూడా కని లోకం మొగాన పడవేశారు. కాని లోకం బిడ్డలందరినీ సమదృష్టితో సాకడం చేతగానిది. తొలిచూలుబిడ్డ, కడగొట్టుబిడ్డ అనే విచక్షణ విడనాడలేనిది. పలు తరగతుల భౌతికవాద ప్రతిపాదనలు, అనేక చాయల అద్వైత అన్వేషణలు, ఈశ్వరవాదం, సర్వదైవాంశవాదం అన్నవన్నింటికీ పుపనిషత్తులు పురుడు పోశాయి. కాని తత్వశాస్త్రమంతా వేదాంత మనిపించుకోవలసి వచ్చింది. మళ్ళీ ఆ వేదాంతమంటే అద్వైత మనిపించుకుంటోంది.

గౌడపాదుడు - అద్వైతం

అద్వితీయ పరబ్రహ్మం-నిర్గుణ చైతన్యం అన్నది పుపనిషత్తులలో వొక ప్రతిపాదన. దానికి అద్వైతవాదంగా సమగ్రాకృతి నిచ్చినది చరిత్ర కందినంతలో గౌడపాదుడు. ఆచార్య గౌడపాదులు లేకుండా నేటి అద్వైతశాఖ లేదు. ఆయన అద్వైత సిద్ధాంత మాతృక. శంకరు డాయన పరప్రసాదం.

అద్వైత సిద్ధాంతంలో గొడవపాడుననాటి లోపాలను సరిదిద్ది నట్లుగాని, ఆయన వేసిన తర్కపునాది బీటలువారే స్థితి ఏర్పడితే వేరొకరు నూతన తర్క సామగ్రితో నిలబెట్టిన దాఖలాగాని కనిపించదు.

‘మా వుపనిషత్సాహిత్యం దేవుడు చెప్పగా విన్న శ్రుతి; అపరోక్షానుభవంయొక్క సమాచార సేకరణ. అది అపారపేయం. అంతకన్నా ఆప్తనచనం మరొకటిలేదు. అందుచేత అందరం నమ్మాలి’ అని నిర్బంధిస్తే మానవుని తర్కబుద్ధి, హేతుబుద్ధి ఎదురు తిరుగుతుంది. పైగా, ‘ఇది తత్త్వశాస్త్రం కాదు, మూఢవిశ్వాసాల కాలనాలమైన మత దృక్పథం; మతాన్ని తత్త్వవిచారంగా పులిమిపుచ్చడంమాత్రమే’ అని నాలుగూ దులిపి తనదారిన తాను స్వతంత్రంగా తత్త్వ చింతనలో నిమగ్నమవుతుంది హేతుబుద్ధి. మానవుని హేతు బుద్ధిని తృప్తిపరచకుంటే కార్యం తీరదని గ్రహించినవాడు గొడవపాడుడు. అందుచే వేదాన్ని నమ్మమనేకన్నా వేదాన్ని నచ్చజెప్ప బూనుకున్నాడు. అసగా అద్వైతానికి తార్కికోప పత్తి కల్పించ బూనుకున్నాడు. అతీంద్రియ విషయముందని ఇంద్రియ గమ్యమైన తర్కం నిరూపిస్తుంది, వేదంలో తర్క ముంది అన్నాడు. ప్రత్యక్షానుమాన ప్రమాణాలను పురస్కరించుకునే, మరొక ప్రమాణం వుందని వేదం నిర్ణయిస్తోంది. అది ‘అపరోక్షానుభవం.’ (Intuition). దానికీ ఇంద్రియప్రమాణాలకూ తగాదాలేదు. దేనిపని దానిదే. వొకదానితో వొకటి జోక్యం కల్పించుకోవు. అందుచే వేదంలో ప్రత్యక్షరం పరమ ప్రమాణంకాదు. తర్కసమ్మతమైన వేద

భాగమే గ్రాహ్యం. యుక్తియుక్తం కాని దానినితీసి తుంగలో తొక్కొచ్చు. అంతమాట వేదవిశ్వాసువుల్ని నొప్పిస్తే, ఆ భాగాలు గొణం, వర్ణనలు మాత్రమేనని సున్నితంగా చెప్పొచ్చు. దీనినే “నిశ్చితమ్ యుక్తి యుక్తంచ యత్తద్భవతి సేతరమ్” అని కారికలలో అద్వైత ప్రకరణంలో (111-23) చెప్పాడు. వేద విశ్వాసమున్నవారికి వేద ప్రమాణంతోనూ, తర్కబుద్ధులకు తర్కసహంగానూ, సన్యసాచిన్యంతో పని నిర్వహించాడు. ఆయన మాంషాక్యాకారికలను నాలుగు అధ్యాయాలుగా విభజించాడు. తొలిప్రకరణంపేరు ఆగమప్రకరణం. అందులో మాంషాక్యాగమార్థాన్ని వివరించాడు. ఈ ప్రకరణంలోని పుపనిషదర్థాన్ని తక్కిన మూడు ప్రకరణాలలోను తర్కరీత్యా సమర్థించి నిరూపించడం ఆ పుస్తకంలోని పథకం. వైతధ్య ప్రకరణంలో నానాత్వమంతా సత్యమనుకోవడానికి వీలులేదని, అద్వైతప్రకరణంలో నిర్గుణ చైతన్యమే ఏకసత్యమని, ‘అలాట శాంతి’ లో పరమత ఖండనం - ఇదంతా తర్క సహాయంతో జరిపాడు. [ఈ అభిప్రాయం శంకరుడే కారికాభాష్యంలో నాలుగో ప్రకరణం ఆరంభ పాశ్వాతలలో తెలిపాడు.]

మాయావాదం శంకరాద్వైతంయొక్క ప్రత్యేకత అని ప్రతీతి. అదే ఆయన్ను లోకం ప్రచున్నబాద్ధుడనడానికి కారణభూత మయ్యింది. మహాయానబాద్ధంనుండి వేదాంతశాఖలోకి తొట్టతొలిసారిగా మాయావాదాన్ని చొప్పించినవాడు, † ఆ

† భర్తృహరికికూడా ఇందులో పాటుంది. జగత్తును బ్రహ్మవివర్త మన్నాడు. పుపనిషత్తులయొక్క సహజ పరిణామంగా మాయావాదం

మాయావాదానికి పువనిషత్తులలోగల ఆధారాలను ప్రయాస పడి చూపి హిందూఛాందసాన్ని తృప్తిపరచదలచినవాడు గౌడ పాదుడే. [సంఘాతాః స్వప్ననత్ సర్వే ఆత్మమాయయా విన ర్జితాః' (III - 10), " అనిశ్చితా యథా రజ్జు రంధకారే వికల్పితా, సర్పధారాదిభి ర్భావై స్తద్యదాతా వికల్పితః, "స్వప్నమాయే యథాదృష్టే గంధర్వనగరం యథా, తథా విశ్వ మిదం దృష్టం వేదాంతేషు విచక్షణైః" - II-17, 31 కారికలు.] ఈకారికలను పరిశీలించినట్లయితే శంకరుని వేదాంత సూత్ర భాష్యానతారికలోనే అధ్యాస భాష్యమంతా గౌడపాదునిపై కారికల ప్రతిధ్వని అని తెల్సుకోవడం కష్టం గాదు. వినర్తవాదంలోని భ్రాంతి అనుభవాల్ని, ఇంద్రజాలంలోని గంధర్వ నగరాల్ని, జాగ్రదవస్థలో అనుభూతమయ్యే బాహ్యప్రపంచం పరమార్థ సత్యం కాదని చక్కగా చూపగల 'మాయా హస్తి' దృష్టాంతాన్ని (4-44), స్వప్నానుభవాన్నిగూర్చి కావాల్సిన తర్కసామగ్రిని ఆయన శంకరునికి అప్పగింత పెట్టి వెళ్ళాడనిపిస్తుంది. త్రాడును పాముగా భ్రాంతి చెందుతున్నామంటే, త్రాడు ప్రత్యక్షంగా మనకళ్ళముందుంటోంది. కాని, పరబ్రహ్మం ప్రత్యక్షం కానందున అందులో జగత్తు వుండని భ్రాంతిపడడం సంభవం కాదన్న దొక ఆక్షేపణ. దానికి శంకరునికి ముందే ఆయన జవా బిచ్చాడు. ఆకాశం కళ్ళకు కనిపిం

రూపాందే పీలుండవచ్చునేమోగాని, మహాయాన బౌద్ధంతో సంపర్కం గాని, పరిచయంగాని వున్న అద్వైతాచార్యులే మాయావాదానికి కర్తలయ్యారు. భర్తృహరికా సంబంధం అధికం. అందుచే మాయావాదం వేదాంత కాఖలో ప్రవేశించడానికి బౌద్ధం స్పష్టంగా తోడ్పడింది.

చదు. అయినా దానిలో మాలిన్యాన్ని, సీలిమను ఆరోపిస్తున్నాం. అలాగే సరబ్రహ్మంలోనూ సంభవమే అన్నాడు. (“యథాభవతి బాలానాం గగనం మలినమ్ మతైః, తథా భవత్యబుద్ధానా మాత్మాఽపి మలినోమతైః” - III - 8) శంకరుడు అధ్యాసభాష్యంలో ఇందులోని శబ్దాలను సైతం గైకొని యిదే సమాధానం యిచ్చాడు. జీవాత్మ పరమాత్మలకు వికృతను చెప్పడానికి ‘మహాకాశం - ఘటాకాశం’ అనే దృష్టాంతాన్నే ఈనాటికీ అద్వైతం వాడుకోవల్సివుంది. లాక్షణికమైన యీవుదాహరణను ‘అద్వైతప్రకరణం’ లో (3 - 7) కారికలలో గొడపాదుడు చక్కగా నిర్వహించాడు.

తర్కంతోపాటు అద్వైత భాష్యపద్ధతికి కూడా దారి చూపాడు. ప్రధాన విషయాలను స్వయంగా సాధించిచూపాడు. ఉపనిషత్తులలో సృష్టివాదంతోపాటు సృష్టివాద నిరసనకూడా వుందన్నాడు. ఈశావాస్యంలో ‘సంభూతిని ఆరాధించేవారు విశేషమైన అంధకారంలో ప్రవేశిస్తార’ని వుంది. సంభూతి అనగా హిరణ్యగర్భుడు - జగదుత్పత్తిలో అతడే మొదటివాడు. అందుచే, యీ వాక్యంద్వారా సృష్టివాదాన్ని శ్రుతినిరసిస్తోందన్నాడు. (III - 25). అసలు మాయావాదం శ్రుతిలో వుందంటూ, ‘ఇంద్రో మాయాభిర్గుణ రూపమీయతే’ అన్న ఋగ్వేదవాక్యం బృహదారణ్యకంలో ప్రస్తావించిన దాన్ని పట్టుకుని ఎత్తిచూపాడు (‘నేహనా నేతిచాఽఽన్నయాదింద్రో మాయాభిరిత్యపి’ - III - 24), ఇందులోనే ‘నేహనా నాస్తి కించన’ (‘ఆత్మలో నానాత్వ మెంతమాత్రములేదు’) అన్న శాతకవాక్యాన్ని, ‘నేతి నేతి’ వర్ణనను ఎత్తి (III - 26) నిర్గుణ

బ్రహ్మన్ని, మృత్తికాయః పిండాలను విస్ఫులింగాలు అంతి
మంగా ఆత్మతో ఏకత్వాన్ని బోధించడానికి (III - 15) శ్లోచిత
దృష్టాంతాలేనని భేదా భేదాన్ని నిరసించాడు. నిర్వాణమ
ధర్మాలు శ్రుతి చెప్పిందంటే అదంతా వ్యానహారిక దృష్టితోనే
గాని. పారమార్థిక సత్యస్థాయిలోగాదు; పైగా అటునంటి
భాగాలు కర్మకాండకు చెందిన భాగాల్లో వున్నాయిగాని,
అసలు పువనిషదుపదేశ భాగాల్లో లేనని చూపాడు.

నిర్గుణబ్రహ్మ, జీనబ్రహ్మైక్యం, జగన్నిభ్యాత్వం, జ్ఞాన
యోగం (అస్పర్శయోగం), జ్ఞాని ముక్తరూపుడు - ఇవీ అద్వై
తంలోని హంశాలు. ఇనన్నీ గొడపాదుడు సాధించాడు. నీట
న్నింటినీ శ్రుతిపేర చెప్పడానికి నలసిన 'టెక్నిక్' అద్వైత
భాష్యంలో మెలకునలు చూపాడు. పారమార్థిక న్యానహారిక
సత్యాలన్న విభజన శాస్త్రాన్ని. కార్యకారణత్వం హేతు
సముతంగాదని వితర్కించాడు.

ఆ విధంగా గొడపాదుడు అద్వైతానికి నలసిన హంగు
న్నీ ఏర్పరచాడు. గొడపాదుని శిష్యుడు గోవిందుడు. గోవిం
దుని శిష్యుడు శంకరనంబూది. గురుసరం సరాగతమైన గొడ
పాదీయాద్వైతాన్ని కరతల్లామలకం చేసుకున్నాడు. అది నర
సరాన జీర్ణించింది. గొడపాదుని సిద్ధాంతము ప్రజ్ఞానంతోని
ందింది. అందు కాయన అదృష్టనంతాడు. గొడపాదీ యాద్వై
తాన్ని నాద ప్రతినాదాలలో నెగ్గించి ప్రాచుర్యంలోకి
కిచ్చాడు. గొడపాదుడు బదరికాననం దాటలేదు. శంకరుడు
అలడి మొదలు కాశ్మీరుసరకు కాలినడకన ప్రచారంచేసి నిజయు
గయ్యాడు. అద్వైత భాష్యానికి మార్గదర్శనం పరమ గురువు

ద్వారా లభించింది. ఆగమ ప్రకరణం, అద్వైత ప్రకరణం అందుకు నమూనాలు. ఆ వరణడిలో భాష్యసాహిత్యం కుష్ణ తేప్పలుగా సృజించాడు. శంకరుడు గౌడపాదుని స్థానాన్ని చక్కగా గుర్తించాడు. ఇలా చెప్పాడు : “ సర్వవేదాంఽశాస్త్రతత్వార్థసారము కారికాసహితమైన (మాండుక్య) ఉపనిషత్తులోనే వుంది. ” అంతకుముందే అద్వైతానికి మాండుక్యోపనిషత్తోక తేచాలని చెప్పింది'ముక్తికోపనిషత్తు.'దానికితోడు కారిక జోడించబడింది; దానితో శంకరుని తత్త్వబుభుక్షు చల్లబడింది. గౌడపాదీయాద్వైతాన్ని సూత్ర, గీతాసమ్మతమని చూపబూనుకున్నాడు. కారికలకుకూడా భాష్యం వ్రాశాడు. ఉపనిషత్తులకు, సూత్రాలకు, గీతకు కాక మిగిలి మరొకదానికిభాష్యం చెప్పిందల్లా వొక్కకారికకుమాత్రమే. అంటే శంకరునిదృష్టిలో దాని కెంత ప్రాధాన్య ముందో తెలుస్తుంది. మాండుక్య కాక కాభాష్యరచన వేదాంతసూత్ర భాష్యానికన్నా ముందటిది కాకపోవచ్చుగాని, కారికల నప్పటికే అధ్యయనం చేశాడన్న నిజర్యం వుంది. సూత్రభాష్యమే అందుకు సాక్ష్యం. వే. సూ. లలో రెండో అధ్యాయంలో ప్రథమ పాదంలో 9 వ సూత్రానికి వ్రాసిన భాష్యంలో “ వేదాంతార్థ సంప్రదాయ విదులైష ఆచార్యులు ” గౌడపాదులు “ అనాది మాయయా సుప్తాయదా జీవః ప్రబుద్ధతే ” “ అజ మనిద్ర మస్వప్న మద్వైతబుద్ధ్యతే తదే, (కారికలు 1 - 16) అన్నారని వుదాహరించాడు. అందులో విశేషణరూపంలో ఆయనయెడగల గౌరవప్రపత్తులను వెల్లడించాడు.

ఉపనిషత్తులలోగాని (బాదరాయణుని అభేదనాదిగానే తలంచినా), వేదాంతసూత్రాలలోగాని లభించే అద్వైతంకన్నా విలక్షణమైనదానికి గొడపాదుడు ఆచార్యుడు. నేడు అంగాంగ సంయోజ్యతతో మన కందిన అద్వైతానికి స్వరూపసిద్ధి ఆయన చేతిలోను, దాని సుస్థిర ప్రతిష్ఠాపన, పున్నతి శంకరుని పరంగాను జరిగింది.

వేదాంతశాఖలో మాయానాదరూపకమైన విపరీతనాదం, పరిణామనాదం అన్నవి రెండున్నాయి. పరిణామం ఆధారంగా అనేకమైన ద్వైతాద్వైతాలు, విశిష్టాద్వైతం, శుద్ధాద్వైతం ఆకారం నహించాయి. పరిణామదృక్పథానికి భిన్నమైన పోకడలు, ధోరణులు పుపనిషత్తులలో వుండొచ్చుగాని, అవి వొకవాదంగా గూపొందలేదు. ఆపని మహామూలబౌద్ధంయొక్క ప్రభావంలో పూర్తయింది. అదే గొడపాదీయాద్వైతం. దీనికి వేదాంత సూత్రాలలో శంకరుడు స్థానం సంపాదించ దలచాడు. అందుకు వేదాంత సూత్రాలపై మాయావాదాద్వైతాన్ని అంటుగట్టాడు. శంకరుని సూత్రభాష్యం అతికినట్లుగా వుంటుంది. శంకరాద్వైతాన్ని సమర్థించేవారు ♦ దానిని సమ

♦ “అందరి భాష్యాలు సూత్రాలకు దర్పణంగావు. ఒక్క శంకరుణ్ణి అనడం సమంజసం కాదు.” అనిమాత్రం కలపమంటారు భారతీయ అద్వైతపండితులు. (బ్రహ్మసూత్ర, By విశ్వేశ్వరానంద - రాధాకృష్ణన్, పుట 870, సం 2. ఇండియన్ ఫిలాసఫీ.) అంతేగాని సూత్రకారునితో శంకరుడు భేదించలేదన్న వారు లేరు. సూత్రకారుడు జగత్తు వాస్తవికతకు అధికస్థాన మిచ్చాడనడంలోను వీరికి తగాదలేదు.

శింపకున్నా వేదాంత శాఖలలోకల్లా శంకరాద్వైతం మహా
తాయ మాసమైసదని వీర్పుయిచ్చే పరిశోధకులుగాని అనేకులు
వేదాంత సూత్రాలకన్నా శంకరుడు పుపనిషత్తులకు సన్నిహితు
డంటారు. మొత్తంమీద అధికాధికులు సూత్రాలకు శంకరుడు
దర్పణం గాడంటు నిజం. జగత్తు సాస్తవికతను కించపరచే
కుండా సడిచే సూత్రధోరణిని వివర్తనాదచట్రంలో బిగించే
యత్నంలో వెలునరచే రచన ఏవిధంగా వుంటుందో స్వస్థంగా
వ్రాహించనచ్చు. గొడవాదుని సిద్ధాంతం వేరు; బాద రాయణ
నిది వేరు. ఆధునికులైన అద్వైత పక్షీయులీ విషయాన్ని వెళ్ల
కాడకుండా అంగీకరిస్తున్నారు. ఈరెండు విభిన్నధోరణులకు
శంకరుడు భాష్యం చెప్పాడు. ఇందులో గొడవాదునితో
పేసమెత్తు భేదించి నట్లుగా* కారితా భాష్యంలో కానరాదు
కాని వేదాంత సూత్రభాష్యంలో సూత్రకార ధోరణికి భిన్నంగా
సడుస్తున్నట్లు ఆ భాష్యమే సాక్ష్యమవుతుంది. సూత్రాలకన్నా
సూత్రభాష్యం గొడవాదునికి దగ్గరగా వుందని జాగ్రత్తగా
గమనిస్తే తెలుస్తుంది. అయినా సూత్రభాష్యాన్నే శంకరుడు
భావాలకు ఆధారంగా గ్రహించడం సంప్రదాయమై వుంది.
తదితర తత్త్వశాఖా ప్రవర్తకులు వేదాంతభాష్య ముఖంగా
స్వీయమత స్థాపన జరిపివుండడంనల్ల, ఆసామ్యంనల్ల శంకరుడు
సూత్రభాష్యం ఆస్థానం నహించింది. శంకరుని అనుయాయులు

* శ్రీ రాధాకృష్ణన్ గారే అట్టి అభిప్రాయభేద మొకటూ
దన్నారు. (Page 457, Indian Philosophy. Vol. II)
ఆవిషయంజగత్తుయొక్క సత్యత్వాన్ని సరిశీలించే సందర్భంలో ముంద
పర్యాలోకన చేయబడుతుంది.

కూడా దీనినే అధికంగా గ్రహించడంవల్ల అదలా నిల్చి పోయింది. కాని దీని సన్యతను శంకించనలసివుంది.

అయినప్పటికీ సంప్రదాయ పద్ధతినే ప్రస్తుతం అనుసరించడం మంచిది. కారికాభాష్యం మినహా తక్కిన భాష్యాల్ని దృష్టిలో వుంచుకొని శంకరా ద్వైతాన్ని గ్రహించనచ్చు. కారికాభావాలు మిగతా సాహిత్యంలో మరీ కానరాకుండా అదృశ్యం కావుగదా !

నిర్గుణ పరబ్రహ్మం - మాయానాదం - జ్ఞానయోగం - జీవన్ముక్తి ఇవి నాలుగూ శంకరాద్వైతానికి ప్రత్యేకతలు. వీటిని వివరిస్తే అద్వైత వివరణ మవుతుంది. ఇందులో తాత్త్విక ప్రాధాన్యంకలిగి నిల్చేవి నిర్గుణబ్రహ్మనాదం - మాయావాదం మాత్రమే. తక్కినవి మతసంబంధాంశాలకు సమీపమైనవి. అందుచే మొదటి రెండింటినే పరిశీలించుదాము. 'జీవన్ముక్తి' విషయాన్ని జగత్తుయొక్క సత్యత్వమిమాంస సందర్భంలో అవసరమైనంతమేరకు ప్రస్తావిస్తాను. జ్ఞానయోగాన్ని పూర్తిగా విడిచిపుచ్చుతాను.

2. ఆత్మ - పరమాత్మ - చైతన్యం

అస్తిత్వానికి - ఆలోచనకు, జగత్తుకు - జ్ఞానానికి గల సంబంధాన్ని విచారించడమే తత్త్వశాస్త్రం. ఆచార్య శంకరు లీ సమస్యను సూటిగా పరిశీలించారు. వేదాంత సూత్ర భాష్యంలో అనతారిక వ్రాస్తూ దానిని ప్రారంభించడమే సమస్యను కదిలిస్తూ ప్రారంభించారు. తెలుసుకునేది - తెలుసుకోబడేది (విషయి-విషయము; జ్ఞాత - జ్ఞేయం; ద్రష్ట - దృశ్యం) అన్నవిభాగం వుంది. ఇవి రెండూ పరస్పర విరుద్ధాలు. వెలుగు చీకటులంతగా పూర్తివిరుద్ధాంశాలు. ఈరెండింటిలో వొక దానిని మరొకటిగా భ్రమించడం సాధ్యంకాదు. నాటికి సంబంధం పోసగదు. ఇది పూర్వపక్షవాదన దానికి సమాధానమే అధ్యాసభాష్యం. కథా ప్రారంభ విధానమిది.

అద్వైతం నిర్గుణ చైతన్యాత్మను నెలకొల్పడానికి జ్ఞాన విధానాన్ని, 'స్మృతి', అభిజ్ఞ (గుర్తుపట్టుట - Recognition), కల-మెలకున-నిద్రలవంటి ప్రాణిఅనస్థలను సర్వాభోకన చేస్తుంది. ఈపరిశీలనద్వారా తన నిర్ణయాలను నిరూపించడం అద్వైతంయొక్క పద్ధతి.

'నే నీవ్యాసాన్ని-చూస్తున్నాను', 'నేను గోడను చూస్తున్నాను' అనే వాక్యపద్ధతిలో మన జ్ఞానకార్య కలాపాన్ని స్వీకృతపరుస్తుంటాము. ఇందులో తెలుసుకోనేది-తెలుసుకోబడేది తెలివి (జ్ఞాత-జ్ఞేయం-జ్ఞానం) అన్నవి మూడు యిమిడి వున్నాయి. ఈమూడు జ్ఞానకార్యంయొక్క అంగాలు. ఇందులో నేనే గోడను, వ్యాసాన్ని, ఇంకెన్నో విషయాలను

చూస్తున్నాను, ఈ భిన్న భిన్న విషయాల జ్ఞానంకూడా భిన్నం గానే వుంటోంది. జ్ఞేయం, జ్ఞానం మారుతున్నాయి. మారే వీటన్నింటినీ మారని 'నేను' చూస్తున్నాను. నున జ్ఞానాను భవం సకలంలోను మారని హంశం నే నన్న జ్ఞాత మాత్రనే. జ్ఞాత నిత్యుడు. ఆజ్ఞాత లేకుండా జ్ఞానం లభ్యంకాదు. దీనినే శంకరుడు వేరుమాటలలో చెప్పాడు: "ప్రమాతృత్వము లేనప్పుడు ప్రమాణాలకు ప్రవృత్తి కలుగదు. ఇంద్రియాలు న్యవహరించనిదే ప్రత్యక్షానుమాన ప్రమాణాలు పునయోగం కావు". (ప్రమాత అంటే జ్ఞాత; ప్రమాణాలంటే జ్ఞానేంద్రియాలు; ప్రమితిఅంటే జ్ఞానం.) [వే. సూ. భాష్యానంతారిక.] నిత్యమైన జ్ఞాతనే ఆత్మ అంటారు.

"ఇప్పుడు నర్తమానంగావున్న నస్తువును తెలుసుకొంటున్నాను. నేనే గడచినదాన్ని, అంతకంటే పూర్వమున్నదాన్ని తెలుసుకొన్నాను. నేనే ముందు రాబోయేదాన్ని, ఆపైదాన్ని తెలుసుకొంటాను" అని అతీతం, నర్తమానం, భవిష్యత్తు భానాలచేత తెలుసుకోదగిన విషయం మారుతున్నప్పటికీ నాటిని తెలుసుకొనే నాని స్వరూపం మారడంలేదు. ఆరూపం నిత్యంగానే వుంటోంది. [నర్తమానం నస్త్యహ మేనాతీత మతీతరం...నర్తమాన స్వభావత్వాత్ అన్యథా స్వభావత్వం వా న సంభావయితుం శక్యం. 2-3-7, వే. సూ. భా.]

తెలుసుకోవడంతోపాటు, తెలుసుకున్న దానిని జ్ఞాపకం పెట్టుకోవడమంటూ వొకటూంది. దానిని స్మృతి అంటాము. ఇంతేగాక వెనక ఎప్పుడో చూసినవ్యక్తిని, నస్తువును మళ్ళీ ఎదుర్కొనా, తటస్థపడినా ఫలానాఅని గుర్తించడం అన్న

దొకటుంది. దానిని 'అభిజ్ఞ' (Recognition) అంటారు. 'స్మృతి', 'అభిజ్ఞ'ల మూలంగా గతానుభవం వర్తమానంలోకి, భవిష్యత్తులోకినచ్చి నిలుస్తోంది. అనగా, దీనివలన త్రికాలాల లోను నిలిచే జ్ఞాత పున్నాడని సిద్ధిస్తోంది. పూర్వం చూచినవాడు, వర్తమానంలో స్మరించినవాడు వాకే వాక్కడు. గాకపోతే స్మృతి, అభిజ్ఞలు సంభవంగావు. జ్ఞాత నిత్యుడుగాడు, అతడు తుణిక విజ్ఞాన ప్రవాహం; జ్ఞానావస్థాపరంపర అని బౌద్ధశాఖలు వాదించాయి. దానిని 'అనుస్మృతేశ్చ' అనే సూత్రముఖంగా ఖండించారు. దానికి శంకరుని భాష్యం పైవిషయాన్ని (2-2-25 వే. సూ. భా.) వివరిస్తున్నది.

నేనన్న పదంచేత సూచించబడే 'ఆత్మ', 'జ్ఞాత' ముండుగా వుండబట్టే చూడడంవంటి జ్ఞానక్రియ, జ్ఞానం సాధ్యం. అనగా మన నిత్యానుభవంలో జ్ఞానలబ్ధికిముందే జ్ఞాతవుంటోందని తెలుస్తోంది. జ్ఞానానికే ఆధారమిది. కాగా, అది జ్ఞానం చేత తెల్సుకోబడేది గాదన్నమాట. కాని, ప్రత్యక్షం, అనుమానాలన్నవి జ్ఞానపూర్వకాలు, దాని పరిధిలోనివి. అందుచేత విధిగా ఆత్మయూ, ప్రమాణాల కందరానిది గావాలి; కాని ఆత్మ అన్నది వుంటోంది. ప్రమాణాలవల్ల తెల్సుకోబడే దానిని సాధ్యనస్తువు అంటారు. ప్రమాణాలకు జ్ఞేయరాని అస్తిత్వం కలదానిని సిద్ధనస్తువు అంటారు. అందుచే ఆత్మ 'స్వయం సిద్ధ'ము; అదే 'స్వతఃప్రమాణ' మంటారు. అదే అప్రమేయం కూడాను. 'ప్రమాణ' వ్యవహారాలు ఆత్మ నాశ్రయించి వున్నాయి. కనుక అది ప్రమాణాలకు ముందే సిద్ధమైవుండాలి. సిద్ధనస్తువును నిరాకరించడం శక్యంగానిపని. 'ఎవడు నిరాక.

రిస్తానో అతడే అతని రూపం' ('ఆత్మాత్మ ప్రమాణాది వ్యవహారాశ్రయత్వాత్ ప్రాగేన...య ఏన హి నిరాకర్తా తదేన తస్య స్వరూపం' (2-3-7 వే. సూ. భా.) 'నేను లేను' అని ఎవ్వడూ అపడు. (ననాహమ్ అస్మీతి—1-1-1.)

ఆత్మ నిత్యత్వాన్ని, స్వతఃసిద్ధత్వాన్ని తెల్పుకున్నాం. ఇదంతా జాగ్రదవస్థలో కలిగే జ్ఞానరూపాన్ని వివేచించడంవల్ల తేలిక విషయం. మానవునికి జాగ్రదవస్థే సర్వస్వంగాదు. నిద్రాస్వప్నాలూ కూడా వున్నాయి. ఆ అవస్థలోని అనుభవాన్ని కూడా అజలోకి దీసుకోవాలి. ఈ త్రివిధావస్థల జ్ఞానానుభవాన్ని సమన్వయం చేసుకోవాలి. అప్పుడే సమగ్రత కలుగుతుంది.

ముందుగా కలను పరిశీలించుదాం. చిన్నచీకటిరాత్రిలో, నక్షత్రాలను చూచుచున్నామని మేఘావృతాకాశం క్రింద కళ్లు మూసుకొని కలగంటాము. కలలో అన్నిదృశ్యాలూ కనిపిస్తుంటాయి. మేల్కొని కళ్లు పొడచుకున్నా ఎక్కడేముందో కానరాదు. మెలకువలో చూపు అసాధ్యంకాగా, కలలో దృశ్యమానమైన వొక ప్రపంచానికి ప్రపంచమే. కనిపిస్తుంది. మెలకువలో నస్తువులు కనబడడానికి సూర్యచంద్రుల కాంతి సహాయముంటుంది. కలలోగల కాంతి ఎవరిది? కలలో జ్ఞానేంద్రియాలు విశ్రాంతి తీసుకుంటాయి. మనస్సే 'హ్యూటీలో' వుంటుంది. మనస్సుకూడా సాధనమే. సాధనానికి 'కాంతిలో ప్రమేయంలేదు. ఇక కలలోని కాంతిలంతా ఆత్మదే కానాల్సి వుంటుంది. మరొకరిది గానడానికి మరొక రెన్వూ లేదు. అందుచేత ఆత్మ 'స్వయంజ్యోతి', 'స్వతఃప్రకాశం' అనిపించుకుంటుంది.

“పుట్టంధునకుగాని లేక కళ్ళు తీసివేసిన వానికిగాని స్వప్నంలో దృష్టివుంటోంది. స్వప్నంలో ఎవ్వరూ అంధులుగారు.” ఇది గనునిస్తే ఆత్మస్వయంజ్యోతి అని భాయవడుతుంది. (బృహ. దారణ్యకభాష్యం 4-3-9, 23.)

స్వప్నంలోని దృశ్యాలు, ప్రపంచ మిథ్యాభూతమని జాగ్రదనుభవంనల్ల వేలుతుంది. ఈ మిథ్యాదృష్టి పంచేంద్రియాలు పనిచేయని సమయంలో మనస్సుద్వారా ఆత్మయే సృజించింది కావాలి. ఎందుకంటే అంతకన్నా మరెవ్వరూ లేరు గాబట్టి. ఇప్పుడిది దీన్ని యింతనరకే గ్రహిస్తే, ఇది ముందు కుపయోగపడుతుంది.

ఇప్పటి కార్మ నిత్యమని, సత్యప్రమాణం, స్వయంప్రకాశం అని తేలింది. నిద్రానస్థస్వరూపం పరిశీలిస్తే యింకా విషయాలు తెలుస్తాయి. ఇప్పుడికే వేలినవి ధ్రువపడతాయి. మెలకువలో తేలి నవి యిప్పటికీ కలలోకూడా ధ్రువపడ్డాయి. కలలోనూ జ్ఞాత వున్నాడు. జ్ఞాన, జ్ఞేయ వైవిధ్యానికి వేరుగానూ వున్నాడు. అందుచే నిత్యత్వమూ, స్వతఃప్రచారాణ్యత నిరూపితమయ్యాయి.

నిద్రను ‘సుషుప్తి’, ‘స్వాపను’ అని న్యనహరిస్తారు. నిద్రలో పంచేంద్రియాలేగాక, మనస్సుకూడా పనిమానుకుని సెలవు పుచ్చుకుంటుంది. ఇంద్రియ మనస్సులు జ్ఞాన సాధనాలు. నిద్రలో జ్ఞానసాధనా విరహితంగా ఆత్మ నిరాయుధంగా మిగులుందన్నమాట. ఈ నిరాయుధస్థితిలో కల, మెలకువల్లో గల దృశ్య ప్రపంచం కానరాదు. అలలు అణగారిన మహా సముద్రంలా నిద్రాస్థితి వుంటుంది. జ్ఞేయనస్తువులు లేవు. జ్ఞాన వైవిధ్యంలేదు. కాని, జ్ఞాన ముందా, లేదా? అనగా, యిలా:

ప్రశ్నించామంటే జ్ఞేయవిషయాలు లేకుండా జ్ఞాన ముండ గలదా, అని అడుగుతున్నామన్నమాట. అంటే. 'నిర్విషయ జ్ఞానం' సంభవమేమో కనుగొనదలుస్తున్నామన్నమాట. చాల పెద్దప్రశ్న వేసుకున్నాము.

నిద్రలో జ్ఞానం వున్నదీ, లేనిదీ నిద్రానస్థలో తెలియదు. నిద్రానస్థ జాగరితానికి తెలియాలి. కల కలగా కలకు తెలియదు. జాగరికతానికే అది కల అనిపిస్తుంది. కలలోని అనుభవాలు మిథ్యాభూతాలు. కాని, కల మొత్తం వొక అనుభవంగా మథార్థము. ఆ స్ఫూర్తి జాగ్రత్తకే వుంది. కల, నిద్రలను సుళ్ళీ జాగ్రత్తు ముఖంగానే తెల్సుకుంటున్నాం - వాటినిగూర్చి తెల్సుకుందుకు సాధనంకూడా జాగరిక దశే. అందుకే మాండూక్యోపనిషత్తు జాగ్రదవస్థలో ఆత్మను (వైశ్వానరాత్మ) ప్రథమ సాద మన్నదని శంకరుడు భాష్యంలో విప్పిచెప్పాడు.

కాగా నిద్రనుగూర్చి జాగరికమేమి చెబుతున్నదో అడగాలి. "హాయిగా నిద్రించాను. (సంప్రసాదం - ఛాందోగ్యం) రాధా బాదరబందీ లేదు. నా కేమీ తెలియలేదు. మైమరచాను. నేనేమైనదీ - ప్రపంచమేమైనదీ స్మృహలేదు. నన్ను నేనే పరచాను. మెలకువలోని బాధలన్నీ, మనోన్యధ అంతా నశించి ప్లయింది." ఈ ధోరణిలో నిద్రను వర్ణిస్తాము.

నిద్రనుగూర్చి ఏమి వర్ణించినా, అది ఆ అనస్థలో అభింస జ్ఞానమే. నిద్రలో జ్ఞానంలేదు అంటున్నామంటే నిద్రలోని జ్ఞానంగూర్చిన జ్ఞాన మున్నదన్నమాట. కాబట్టి జ్ఞేయం కున్నా విషయాపేక్షలేని జ్ఞానం వుందనాలి. దానినే

‘నిర్విషయ చైతన్యం’ అంటారు క్వాచిత్కంగా ‘శూన్యచైతన్యం’ అనీ పిలుస్తుంటారు.

కలగాంచినది నేను, నిద్రించినది నేను, ఆ విషయాల్ని జాగరికంలో చెబుతున్నది నేను ఈ త్రివిధావస్థలలోను ‘నేను’ నిత్యుడను. ఈ మూడవస్థలకు సాక్షిని నేను. ఆ మూడింటి అనుభూతి నాది. ‘నేను’ అన్న ప్రత్యయంచేత సూచించబడే ద్రష్ట యీ అవస్థలకన్నా స్వతంత్రుడు. వీటికన్నా వేరైన స్థితి, స్వతంత్రమైన అస్తిత్వం అతనికున్నదన్నమాట.

త్రివిధావస్థలలోనూ ‘నేను’ అన్నపదం సమప్రాధాన్యాన్నే పొందివుండేమో గమనించాలి. కాని నిద్రావస్థలోని జ్ఞాతను సూచించే ‘నేను’, తక్కిన రెండవస్థలకన్నా విశిష్టమైనది. నిద్రావస్థలో “నన్నూ, ప్రపంచాన్నీ ఎరగకుండా పడివుండా” నంటున్నాము. అంటే యిక్కడ బుద్ధి ధర్మమైన ‘అహంత’ మరుగునబడింది. నిద్రలోని జ్ఞాత అహంకారం (I-ness) నశించినవాడన్న మాట. కల, మెలకువలలో జ్ఞాత అహంకార సహితం. నిద్రలో బుద్ధి విరమించే సరికి తద్ధర్మమైన అహంతకూడా విరమించింది. అహంకారము లేకుండానే జ్ఞాతత్వం కనిపిస్తోంది. ఇదీ శుద్ధ జ్ఞాతృత్వం. ఇదీ నిత్యమైంది. అంతేగాని అహంతాపూర్వకమైన ‘నేను’ నిత్యంగాదు. అందుచేతనే ‘ఆత్మ’ను అహంప్రత్యయంచేత ‘సూచించబడేది’, ‘లక్షింపబడేది’ అంటారుగాని, అహమే ఆత్మ అనిగాని, దాని ధర్మమనిగాని అద్వైత వేదాంతం అనదు. అందుకే శంకరుడు ఆత్మను ‘అస్మత్ప్రత్యయగోచరః’ అని చెప్పాడు. నే నన్నది పృథగ్భావం నిద్రలో అనుభూతం

అనప్పటి జ్ఞానం, చైతన్యం విశ్వచైతన్యం (Universal consciousness) అవుతుంది గాని నీ చైతన్యం, నాచైతన్యం అనే విశేష చైతన్యం కాజాలదు. అందుచేత నిద్రాజ్ఞానం నిర్విషయ అనమే గాకుండా, నిర్విశేష జ్ఞానంకూడా అవుతోంది. దలోని యీ నిర్విషయ, నిర్విశేష చైతన్యంయొక్క స్థానం నిత్యమైనది. ఇది మనం సర్వసాధారణంగా భావించే చైతన్యం కాదు. ఎందుకంటే ఈ జ్ఞానానికి జేయాలులేవు. మరోవేపున నా అన్న వైయ్యక్తిక చైతన్యమూ కాదు. అలాగని కేవల మని మనం భావించే రాయరప్పల అచేతనత్వమూ గాదు. రెండిటికన్నా విలక్షణమైన అతీతచైతన్యం.

దీనినే శంకరుడు ఆత్మ అహంకారంకన్నా పూర్వమే స్థిత్వంలో వుందని తార్కికంగా చెప్పాడు. “ఉపలబ్ధి నాసం) ఆత్మకు చెందింది. ఆత్మ నిత్యోపలబ్ధి స్వరూపం. అహంకారంకూడా ఆత్మకు లభించే జ్ఞానరూప మవుతోంది.” నిత్యోపలబ్ధి స్వరూపత్వాత్...అహంకారస్యా పుష్పలభ్య అనత్వాత్” - 2-3-40. వే. సూ. భా.] ‘నేను’ అన్న ప్ధికికూడా ఆత్మ కనుభూతంగా ఉంటోంది. ఆత్మకు నంగా లభించేది ఆత్మకంటే అన్యమైంది గావాలి. కర్తృత్వం అన్నదానితో ముడినడి ఉన్నది; నేనన్న విశిష్టత (individuation) ఆత్మపరమైనదిగాదు. అందుచే ఆత్మకు కర్తృత్వంలేదు.

విషయం (object), విశేషం (Distinction) లేని అన్యస్థితే అద్వైత సిద్ధాంతంయొక్క అనసరం. దాని పుష్ప

పత్తికమాన్ని కనుగొన్నాము. అందుచే వారు ఆత్మను కేవల
చైతన్య స్వరూపమంటారు; నిర్విశేష చిన్మాత్ర మంటారు.
జ్ఞానమే సర్వము క్రోడీకరిస్తే, ఆత్మనిత్యము, స్వయంసిద్ధము,
స్వయంప్రకాశము, నిర్విషయము, నిర్విశేషము అయిన చైతన్య
స్వరూపం లేక జ్ఞానస్వరూపం అని తేలింది.

నిద్రావివేచన

అద్వైతానికి నిద్రావివేచన ఎంత ఆయువుపట్టో
గొలుపునో ప్రమాణం. నిద్రనుగూర్చి యింకా మనం గుర్తించ
వలసిన మరెన్నో విశేషాలు ఉన్నాయి. అవికూడా తెల్పు
కుంటున్నే మంచిది.

1. నిద్రనుగూర్చిన జ్ఞానం బాగ్రదపస్థలో యెలా తెలు
స్తోందో వినాలి. స్మృతిశక్తినలన సంక్రమిస్తోందని వారు సమా
ధానం యిస్తారు. కాని బుద్ధి, మనస్సు, అహంత, పంచేంద్రి
యాలన్న జ్ఞానయంత్రాంగమంతా సెలవు తీసుకున్నప్పటి
అనుభవం మెలకువలో తెలుస్తోంది. ఈ యంత్రాంగం పని
చేస్తేనే ప్రత్యక్షానుమాన ప్రమాణాలు ప్రకటిస్తాయి. అది
పనిచేయడంపను నిద్రానుభవం ప్రత్యక్షానికి, అనుమానానికి
అత్యంతంగాపున్న దన్నమాట. ప్రమాణాలద్వారానే గాక
మరొకవిధంగా సత్యాన్ని తెల్పుకునే అనకాశం వుందన్న
మాట. ఆత్మ అప్రమేయం - కాని అనుభూతమే; ఆత్మ
అప్రత్యక్షం కాని అపరోక్షం. అప్రమాణాంతరానికి అపరోక్షాను
భూతి (Intuition) అని పేరిచ్చారు. నిద్రవలన ఇంద్రియాతీతసత్యం

గదని, దానిని తెల్పుకునే సాధనం అకాకికానుభూతి అని
రూపిత మవుతోందంటారు.

2. మనలో జ్ఞానం యెల్ల ఊణాల్లోనూ, అన్ని అవస్థల
లోనూ వుంది. అది లేని ఊణం లేదు. కాని ఇది మనం
హించడంలేదు. బహిర్వస్తువులు ఇంద్రియ సన్నికర్షణచేత
తెల్పుకోబడుతున్నప్పుడే జ్ఞానం మనలో ప్రకటించు
కున్నాం. లేకుంటే, ఆలోచిస్తున్నప్పుడే జ్ఞానం ప్రకటించు
కున్నాం. ఇది పొరపాటు. ఆత్మచేతనశాస్త్ర బుద్ధిలో ప్రతి
బింబంగా ఇంద్రియాలు నేకరించిన సమూహావాదాన్ని బుద్ధి
హస్తాందిగాని, బుద్ధికి గ్రహణశక్తి లేదు.

3. మనం చైతన్యాన్ని మూలనిక కార్యంగా భావిస్తాం.
నన్ను, ఆలోచనకు - బాహ్యమైన జడ ప్రపంచానికి పోటీ
పతాము. అద్వైతం దృష్టిలో బాహ్యజగత్తూ, మూలనికజగత్తూ
మూ ఒక రాశివే, వొక కుసుమలోనివే. ఈ రెండూకూడా గాఢశ్యా
చెందినవే. అసిచైతన్యానికి - గాఢ్యా, మూలనిక ప్రపంచా
పోటీనూహిస్తుంది అద్వైతం. ఈ శాఖ న్యాయం చేయనా సి
చ్చపప్పుడు యీ తారతమ్యాన్ని మనసులో ప్రచురింప
లే చాలా నష్టం. వాటిల్లుతుంది.

నిద్రానస్థ జడస్థితికి, చైతన్యస్థితికి సంభిన్నాన మనసుకున్నా
కల, మెలకువలకున్నా చాలా విలక్షణ మైనస్థితి అనుకున్నాం.
మెలకువతో సామూహ్యం గలిగివది. దృశ్యమాన జగత్తు
కనిద్రలోనే లేకుంటుంది. దృశ్యమైన దండ్రా. అనిత్యం;
కాదు: 'య దృశ్యం త న్నశ్యమ్' అని శంకరుడుకూడా

అన్నాడు. జగత్తును మిథ్యాభూతంగా చెప్పాలంటే నిద్రాస్థితికి ప్రాధాన్య మివ్వకతప్పదు. దృశ్యంలేని స్థితిగా దీనికి పారమార్థిక సత్తా ఏర్పడింది. మరొక సౌలభ్యం వుంది. కల మెలకువల్లో దృశ్యప్రపంచం సామాన్యాంశం గానడంవలన, కలలోని జ్ఞానం మెలకువ దానితో పోలికకు నిల్చి గాఢిత మవుతోంది. నిద్రకు- తక్కి-న అనస్థలకు దృశ్యవిషయంలో పెద్ద తేడా వుంది. అలా సామ్యం లేనందున నిద్రానుభవం తక్కి-న ఉభయానస్థలచేత గాఢితం గానడం లేదు. అగాఢితానుభవం నిద్రలోనే వుంటుంది. అందు కది సత్యం. ' స బోధో విషయా ద్భిన్నో న బోధా తస్మిన్నబోధవత్ ', ' తద్భేదోత స్తయో స్సంవి దేకగూపా న భిద్యతే ' (పే. పంచదశి, ప్రశ్నోత్తరవివేకం, 6, 4 శ్లోకపాదాలు.) జాగ్రదనస్థ వ్యావహారికస్థాయికి దిగిపోయింది. .

నిద్రను స్వగూపావస్థ అన్నాడు శంకరుడు. అదే 'బ్రహ్మ లోకం ', ' పరమగతి ', ' పరమసంపత్ ', ' పరమలోకం ', ' పరమానందం ' అన్నది (4-31-32)బృహదారణ్యకోపనిషత్తు. దీనినే యాజ్ఞవల్క్య జనక రాజుకు, అజాతశత్రువు బాలాకికి బోధించారు. ఈ బృహదారణ్యకభాష్యంలో నిద్రనే పారమార్థికావస్థగా చెప్పబడింది. మాండుక్యం నిద్రావస్థ అంతిమం గాదనీ తురీయమని వేరే అవస్థవొకటి వున్నదనీ, అదొక అతీతనిద్ర అనీ, భాష్యకారునిచేత అంగీకరింపజేసింది. 'నాంతఃప్రజ్ఞా నబహిష్ప్రజ్ఞం నోభయతఃప్రజ్ఞం స ప్రజ్ఞానఘనం స ప్రజ్ఞం నాప్రజ్ఞం...అదృష్ట మన్యపహర్థం ... చతుర్థం మన్యంతే స ఆత్మా స విజ్ఞేయః'. (7 వ శ్లోకం)

ఛాందోగ్యోపనిషత్తులో ఇంద్రవైరోచనుల గాథలో తుగ్రియా వస్త్రం ఉంది. వే. సూ. భాష్యంకూడా తుగ్రియాన్ని గుర్తించింది. శంకరు డీద్యంద్యస్థితిని తప్పించలేకపోయాడు.

ఇప్పటికి న్యక్తిలోగల ఆత్మనిషయం అనలోకించాం. చరాచరమైన జడచేతనజగత్తంతా చైతన్యాధారకనునిచూపితే పరమాత్మభావనకు చేరుకుంటాం. సరే అదీ నెరవేర్చాలి.

మానవుడు నిద్రిస్తున్నాడు. చెమరుగా మూర్ఛకు గురై తున్నాడు. మూర్ఛానిద్రలలో మానవుడు చైతన్యం తప్పి తున్నాడు. దీనినిబట్టి చైతన్యానికి అనస్థాంతరా లున్నాయని, కొన్ని అనస్థలలో అది ప్రస్ఫుటంగా అభివ్యక్తమవుతుంది. కొన్నింటి న్యక్తంగాకమరుగున పడుతుందని అనుకోవాల్సివుంది. ఈ పరిస్థితిని మనసులో వుంచుకుని, 'నట్టిలోను, కట్టిలోను' చైతన్యం లేదనడంకన్నా, అది అన్యక్తస్థితిలో కానరావడం చెప్పొచ్చు. జడమన్నది కేవల జడంగాని, అన్యక్త చైతన్యమని స్వీకరించడం నయం. జగత్తంతా చైతన్యమయం, దాని విభూతి, వైచిత్రి, వైవిధ్యం అంతా ఏకైక చైతన్యరాశియొక్క అనస్థాంతరాలు (2-1-4. వే. సూ. భా.). చైతన్యంకన్నా జడం ఏంతో విలక్షణంగా వుంటుండగా అనస్థాంతరాలపేర విలక్షణతను దాటవేస్తున్నామేమో అని సంశయించనచ్చు. కార్యకారణాలకు విలక్షణత మనఅనుభవంలో వుంటోంది. జడచేతనాల మధ్య నొక అగడ్తతప్పే దృక్పథం అనుభవ విరుద్ధం. ఈ రెండూ పరస్పరం మారుతున్నాయి. ఆవుపేడ జడపదార్థం - అందులో నుండి తేలు. పురుగులనంటి చేతనాలు జనిస్తున్నాయి. చెమరు

నుండి పేలు కలుగుతాయి. వీటిని 'స్వేదజా' లంటారు. పురుషుడు చేతనుడు; కాని జడమైన జుత్తు, గోభ్యా అతని లోని జనిస్తున్నాయి. అందుచేత చైతన్యం జడంగా కన్పించ నున్నది. జుత్తుకు కారణమైన పురుషుడుగాని, పేడకు కార్యమైన తేలుగాని కేవలచేతగాలు గావు - జడదేహం, చేతనాత్మల సంపుటి. జడమైన జుత్తు, పేడ ప్రాణులు జడదేహాన్ని నిమగ్నముగా కారణ, కార్య లక్ష్యములను చూచుకొనినాని అని సూక్ష్మవాదం ఆశ్చర్యించింది. శంకరుడు దాన్ని కాదనడం దాని వెనుదిరిగిపోయింది. పేడకన్న తేలు దేహం, పురుషదేహాంతన్న జుత్తు నిమగ్నములు. అందుచేత కార్యకారణాలకు ముగిసినానుండడం సహజం. జడంలో చూచు వైవిధ్యము చైతన్యంలోనూ వుంటుందనుకోవా లన్నాడు శంకరుడు. 'దృశ్యతేను' అన్న (2-1-6) సూత్రభాష్యం చాలా కృతకమైంది. [చైతన్యపరిణామానికిగాని, విస్తృతానికి గాని జడపరిణామాన్ని, జడసహితచేతసంయోగక విస్తృతాన్ని గాని, ఉదహరించడమేగాని, కేవలచైతన్యరాశియొక్క నైకృతికి దృష్టాంతాలు లేవు. ఇదిగో బలహీనతగాను, అపసవ్యతగాను అద్వైతం గమనించడు. దృష్టాంత * నైషన్యమైక లోనం గాదని చెప్పి దాటిండుటలేదు. 'అద్వైతాన్ని తడనుపపత్తి' అన్న సూత్రభాష్యము అంతే. అద్వైతాని కీ విషయంలో ఆశ్చర్యాలేని దృష్టాంతమేలేదు.] కార్యకారణ నైకృత్యం గ్రహిస్తున్నాం; అందుచే చైతన్యంలేదు. 'అనన్తాంత' అని గ్రహిస్తే అని సవ్యసాసం.

* అనగా యిది పురుషునిపై పలుచున్న మైదానం కంటే అంతా పచ్చిం దన్నమాట.

అందుచే ప్రపంచమెల్లాడల పరమాత్మ వుంది. ఆత్మకు
 ముందు చెప్పిన లక్షణాలకు అనుగుణంగా యిప్పుడు ఆచార్యుని
 పర్వశ్యాస్త్రం (అనుభవం - భూషణం), పర్వగతిం (అంత
 గ్యామి) అని తెలిసింది. ఇందాక నిద్రలో సుపన్నత - అదే
 ఆనందం - అనుభూతమయిందన్నాము. అందుచే ఆత్మతోపాటు
 సరబ్రహ్మంకూడా ఆనందస్వరూపమన్నమాట. స్రాధానవిష
 యాలను చెప్పడానికిగాను 'సత్యం జ్ఞాన మనంతం బ్రహ్మ' అని
 శ్లోకీకరణం నిర్వచించింది. ఛాందోగ్యం ఆనందాన్ని చెప్పింది.
 శ్లోకీకరణముకూడా ఆనందనల్లని చెప్పింది. ఈ రెండింటిని
 కలిపి 'సచ్చిదానందం బ్రహ్మ' అని నిర్వచనం చెచ్చారు. ఇది
 నిజానికి నిర్వచనంగాదు. బ్రహ్మాన్ని నిర్వచించడానికి పేలులేదు.
 అది తర్కబుద్ధిని తృప్తిపరచడానికని స్థూలమంధరీ న్యాయంగా
 నర్తించారు. అ గాక కకానుభవైక వేద్యమైనదానికి నిర్వచనం
 సంభవంకాదు. స్థూలంగా పరమాత్మ విషయంలో అద్వైత
 కథనం - ఉపపత్తి యిది.

వి మ ర్మ

నిద్రలో ఉన్నప్పుడు నిద్రలో నిద్రగా నిద్రలో ఉన్నప్పుడు
 కున్న నిర్వచనం. నిద్రను అద్వైతమే సరిగ్గా నిర్వచించాలని లేదు.
 నిశ్చింతాద్వైతంకూడా సరిగ్గా నిర్వచించింది. ఆశాఖనానూ అనుభవ
 పూర్వకంగానే నిర్వచేష చైతన్యంసూత్రం అనుభవసిద్ధం
 కాదన్నాము. నేను విజ్ఞానశాస్త్రము - అంటే శాస్త్రం శాస్త్రం
 శాస్త్రం (Physiology) నిద్ర, స్మృతి, అవేదన, సమాధి
 స్థితులనూ అభ్యయనం చేస్తోంది. అద్వైతంలు సరికరాపేష

లేకుండా తర్కించి నిద్రను వివేచిస్తే, నిరూపణా సాధ్యంగా, స్వీయూత్మకంగాగాక బాహ్యనస్తుపరిశీలనాపద్ధతిలో సూక్ష్మంగా అధ్యయనం చేస్తోంది. ఏదేమైనా అద్వైత పరిశీలనకన్నా విశేష పరిశ్రమ, సూక్ష్మతను పరిశీలన ఇందులో వున్నవన్నది సుస్పష్టం. ఈపరిశోధనా ఫలితాలముం దీ అద్వైత వివేచన సరిపడేదీ, నిరాకరింపబడేదీ చూడనలసి వుంటుంది.

నిద్రలో అజ్ఞానసమాశ్రయమే అనుభూతమై జ్ఞానవ్యాపారం ఆనవాలుకూడా లేకుండా కట్టుబడిందంటున్నారు. ఈ అజ్ఞాత స్థితియొక్క అనుభవం జ్ఞానానుభవంకన్నా బాగా భిన్నమైందని, రెండింటికీ పోలికేలేదని అంటున్నారు. అజ్ఞానానుభవం నిజమే కాని అది పూర్తిగా విలక్షణం, అతాకికం అనడం అవాస్తవికం. అజ్ఞానమూ ప్రాపంచికమేనని శాస్త్రపరిశోధన వాదిస్తోంది. ఇందు కనేక దృష్టాంతాలు నిత్యానుభవంలో కానవస్తాయి.

మిల్లులలో నిమగ్నమైపోతే వాక విచిత్రం కానవస్తుంటుంది. మిల్లు యంత్రం పనిచేస్తున్నంతసేపూ హాయిగా సుషుప్తి చెందుతారు. ఏయేపరీక్షలకు నిలబడితే నిద్రను సుషుప్తి అంటామో ఆపరతులన్నీ చెలామణీ అయ్యేస్థితిలోనే వాళ్ళు నిద్రిస్తారు. ఇంతలో వాకప్పుడు యంత్రం ఆగిపోతుంది. తక్షణమే వారు దిగ్గున మేల్కొంటారు. యంత్రం స్తబ్ధమవుతే వారి మెలకువకు కారణం. సుషుప్తిలోకూడా యంత్రం పనిచేయడంపైనే వాక కన్ను వుందన్నమాట. సైనికుడు యుద్ధరంగంలో ప్రేలుడు శబ్దాలమధ్య సుషుప్తి గాంచుతాడు. అదేసమయంలో ప్రేలుడువల్ల కాని నిద్రాభంగం అతని

గాంధీజీ చిన్న బిగిల్లాదినా, పీటగా పిల్చినా కల్లుతానని.
 బిడ్డతల్లి లోకూడా యీ సన్నివేశం చూడొచ్చు. ఉరుములకు
 డా. భంగంకాని తల్లినిద్ర పక్కలో పసికూన కూనిశబ్దా
 లో, కదలికకో భంగపడుతుంది. స్వారీగుర్రం వెన్నుమీద
 పోలో సుఖనిద్ర అనుభవించేరారు, గుర్రం దాడునూని
 పై ఏద తెలుసుకుంటాడు. గాంధీగారు నిద్రను నశపరచు
 వడం లోకవిదితం. ఇన్ననగంటకు మేల్కోవాలనుకొని నిద్ర
 యి సరిగా అనుకున్న కాలానికి మెలకున పొందేవారు. అలా
 ప గడియారం వేరే అవసరం లేకపోయేది. రైతులు శ్రామి
 లు, కార్యాతురులు అనుకున్న సమయానికి దిగ్గన లేస్తుండడం
 చుభవంలో చూస్తాము. వారిమెదడులోనే గడియారం
 మిడివుందన్నమాట! ఈ అనుభవాలను పురస్కరించుకొని
 'స్మృజ్ఞ' లీ నిద్రాస్థితిని పరిశీలించుతారు. కుక్క, తదితరమైన
 పురుషులమీద వారు పరిశోధనలు చేశారు. పై అనుభవాల
 ల్ని నిద్రలోకూడా జాగ్రదంశ వుందనీ, పరిసరాన్ని ఏదో
 కవిధంగా గమనిస్తున్న జ్ఞానకార్యం వుంటూనే వుందని
 తీర్చివలసివుంది. జ్ఞానప్రకోపన ((Excitation)తో పాటు
 కకాలంలో జ్ఞాననిరోధం (Inhibition)కూడా మెదడులో-
 మఖ్యంగా మజ్జాముఖం (Cerebral cortex)లో- ఏర్పడు
 వుంటుందనీ, అలా ఏర్పడక 'పరిశీలన' అంటూవుండదనీ,
 ఇందులో నిరోధకవ్యాపారం క్రమంగా మజ్జాముఖమంతా
 వ్యాపించడమే నిద్రఅనీ, అట్టినిద్రలో నిరోధం మజ్జాముఖ
 మంతా సంపూర్ణంగా ఆపురించక కొన్ని స్థానాలను స్పృశించ
 వని పరిశోధకులు కనుగొన్నారు. మజ్జాముఖంలోని ఆ తావు

లకి 'భాయిదా స్థానాలు' (Watch or guard points) అని నామకరణం చేశారు. జాగ్రద్వ్యాపారానికి జవాబుదారీ నహించే మజ్జాముఖంలోని యీతావులు పనిలో వుంటున్న దనే నిద్రలో మన అజ్ఞాతావస్థకూడా అనుభూత మవుతోంది. అదేతావు పరిసరంతో ముడివడి నిద్రిస్తే దాని జ్ఞానానికికూడా గాఢ్యత నహిస్తోంది. ప్రాపంచిక జ్ఞానాన్ని పొందగలిగినదే నిద్రలో పనిచేస్తోందిగాని, అదేమీ అగ్రాకికాంశ కాదు.

ప్రకోపన, నిరోధం అన్నవి పరస్పరాపేక్ష్యాలనీ, అవి జ్ఞానవ్యాపారంలో నొకే నాణెంయొక్క రెండు ముఖాలనీ గ్రహించాల్సివుంది. అంటే నిద్రాజాగ్రత్తులు వొక వొరలో యిరుదూరి కన్తులనంటి విరుద్ధ విషయాలు కావన్నమాట. ఇంకా స్పష్టంగా చెప్పకుంటే వొకరిపాడ వొకరికి గిట్టనివిగాక, రెండో స్థూల ఏదో వొక రూపంలో సదా సమ్మిళితమయ్యే వుంటున్నాయి. ఇదీ నేటిశాస్త్రం తేల్చేపర్యవసానం.

ఇదేవిధంగా స్వప్నానుభవంకూడా శాస్త్రీయంగా వివరించబడుతోంది. జాగ్రత్తులోకూడా దీనిచాయలుంటున్నాయి తీరికగా కూర్చుంటాం. ఏదో యథాలాపంగా ఆలోచన ఏకునుండి దారంలా సాగిపోతుంటుంది. ఎక్కడ ప్రారంభించి ఎక్కడ తేల్తామో తమాషాగా వుంటుంది. తార్కికంగా సవ్యంగాని పద్ధతిలో అస్పష్టంగా తేలిపోతూ పోలికలేని దూర విషయాలకు జేరతాము. కలలోని దృశ్యగమనంకూడా ఇలా అస్పష్టంగా గొణసామ్యాలతో సాగిపోతుంటుంది. మజ్జాముఖం యొక్క 'పరిశీలనకు'. శ్రద్ధాపూర్వక జ్ఞానసాధనకు గురిగాక అస్పష్టంగా వుపలబ్ధమవుతున్న స్థితి వొకటుంది. ఆ యా వస్తువు

లంటూ గోచరమయ్యా యనిపించుకొని, అదే సమయంలో స్పష్టంగా తెల్సుకోబడని వున్నాయి. అంటే మన కనుచూపు పారేంత పరిధిలోనే వున్న వస్తువులన్నీ వుపలబ్ధిలో సగు ప్రాధాన్యం పొందడంలేదు. ఇది నిత్యానుభవం. అస్పష్టమైన ఉపలబ్ధి మూదిరి స్వభావమే కలలోని వస్తువులకూ వుంటోంది. ఇంకా మరోవిధంగా వివరణలేకుండా చెప్పకోవలసినస్తే మజ్జాముఖం పొందుతుండే ప్రోటోపథిక్ అనుభూతిలోని అస్పష్టతే కలల్లో వుంటుంది.

నిద్రలో మజ్జాముఖంలోని మండలాలు శరీరాంతర్గత స్థితిని పురస్కరించుకొనో, బహిర్వాతావరణాన్ని బట్టో ప్రకోపనకు గురిఅవుతుంటాయి. నిద్రలో పడుకున్న పద్ధతినిబట్టో, మూత్రపు సంచి నిండడంనల్లో, గుండె పనిచేయడంలోనో, నూపిరి పీల్చడం లోనో సంభవించే మార్పులనుబట్టో మజ్జాముఖంలోని ప్రకోపనా మండలాలు (Zones of Excitation) కదుల్తాయి. బయటి ప్రభావాలుకూడా నిద్రలో పనిచేస్తాయి పడకగది ప్రక్కనున్న నీటికుళాయిలో నీరు ధారగా కారిపోతూ శబ్దం కలుగుతున్నందున నియతంగా ఏ నదినిగూర్చో, జలశాతాన్ని గూర్చో కలలు లేకే తినట్లు కనుగోబడింది. అరికాళ్ళకు కొంచెం వేడిమి తగుల్తున్నట్లు ఏర్పాటుచేస్తే ఏ ఎడారిలోనో, సముద్రపు వొడ్డున యిసుకలోనో కాళ్ళుచుండుతూ తిరుగాడుతున్నట్లు కలగాయడం కనుగొన్నారు. ఈ విధంగా జాగ్రదంశ యిందు లోనూ వుంటున్నందునే కలలు సాధ్యమవుతున్నాయి. అవి జ్ఞాపకమూ వుంటున్నాయి. నిద్రాస్వప్న జాగరితాలకున్న

సంబంధం ఇటువంటిది. ఇదంతా ప్రాపంచికమనీ, ప్రతి అవస్థానాకానాక మజ్జాస్థితిగా తెలియబడుతోంది.

అనుభవముంటే, వుపలబ్ధి వుంటే దానికి సంబంధించి స్మృతి నియతంగా ఏర్పడాలంటుంది అద్వైతం. కాని ఇది వారన్న ప్రతిభా విజంకాదు. నిద్రావస్థనే చూడొచ్చు. వారి అభిప్రాయంలో నిద్రావస్థ చేస్తారహితం. కాని సుషుప్తిలో చేతనచర్యలుంటాయి. నల్లి కుడుతుంది. దాన్ని చేత్తోత్తోసి వేస్తాము. నిద్రాభంగం కలగదు. నిద్ర తెలిశాక నల్లిని తోసి వేసినట్టు జ్ఞాపకమే వుండదు. ఇదే అసంకల్పిత ప్రతిక్రియ (Unconditioned Reflex.) దీనికి కర్త వెన్నుబాము. ఈ చేష్టలు జరిగినట్టు మెదడులో నమోదుకాలేదు.

స్మృతికికూడా అంతస్తు లున్నాయి. జాగ్రత్తులో జ్ఞాపకం కాని అనుభవం మెదడులో అస లేవిధంగానూ రికార్డు కాదనుకోసక్కరలేదు. మెలకువలో వుండే అజ్ఞాతోపలబ్ధి (Unconscious perception) పూనకంవంటి (Hypnotic Trance) మానసికావస్థలలోనో, కలలోనో మళ్ళీ అది బహిర్గతమవుతుంటుంది. అంటే అదొక 'అజ్ఞాతస్మృతి' అన్నమాట. పరిశీలనాపూర్వకమైన అనుభవంకూడా మెలకువస్మృతిగా ఎల్లప్పుడూ జీవించాలని ఎక్కడా లేదు. న్యక్తులు జ్ఞాపకశక్తిని కోల్పోవడం ఎరిగినవిషయమే, కొందరైతే తమజీవితంలో వాకానాక భాగాన్ని పూర్తిగా మరిచేపోతారు. అది తిరిగి లభ్యమే కాదు. స్మృతి నశించిపోయినందున, లేదా మెలకువస్మృతి కానరానందున గతజీవితం, భూతకాలం ఎగిరిపోయిందంటామా? స్మృతిని

చైతన్యంయొక్క అననద్యతకు తిరుగులేని సాక్ష్యంగా గ్రహించడం సమగ్రదృష్టి కాదు.

జాగ్రత్తులోకూడా అసంకల్పిత క్రియాకలాపం బోలెడంత వుంది. నృత్యంలోనూ, క్రికెట్ ఆటలోనూ ప్రదర్శించే అంగవిన్యాసమంతా సంకల్పితం గాదు. ఆయాభంగిమల్లోని ప్రతికరడరం నడుపుతూ, కదలికా వినరించనంటే వినరించలేదు. మళ్ళీ ఆయాభంగిమలు కావాలంటే వేయగలదు. హిస్టీరియా వచ్చేవారినే తీసుకోండి. అందులో ప్రలాపిస్తారు. ప్రశ్నిస్తారు. ప్రశ్నలకు సమాధాన మిస్తారు. ఎనరితో మాట్లాడుకోండి గుర్తిస్తారు. మధ్యలోనస్తే మనల్ని పరామర్శిస్తారు. ఆపుల్ని ఆపుల్నిగాను, విరోధుల్ని విరోధుల్నిగాను గ్రహించే సంభాషణ సాగిస్తారు. అంతలో నిద్రలోవుంచి తేచినట్లుగా స్వస్థ పడతారు. హిస్టీరియాలో సంభాషించిన నానల్నే మళ్ళీ సరికొత్తగా యెప్పుడోచ్చారని అడుగుతారు. నాన మంతనరకూ సాగించిన సంభాషణను విడచిన దగ్గరనుండి కొనసాగించబోతే సందర్భం వూహించలేక కలతపడతారు. జరిగిన సంభాషణను జ్ఞాపకంచేసినా గుర్తులేదంటారు. ఇందులో ప్రలాపంతోకుండా నిద్రపోయే రకంకూడా వుంటుంది. హిస్టీరియానిద్రలో, సంభాషణకూ, చేష్టలకూ స్మృతిస్థాపనలేదు. అది మెలకువలోకి సంక్రమించదు. కాని జాగ్రత్తులోని స్మృతి హిస్టీరియాలో పనిచేస్తుంటుంది. మెలకువలో జ్ఞాపకం కాని సంభాషణను, చర్యలను నిధ్య, న్యూనసత్యం అననబరిచేనా? స్మృతినిహిత మయిందల్లా భూతకాలంలోని తన అస్తిత్వాన్ని వాదులుకు పోవాల్సిందేనా? అద్వైతతత్వం ప్రకారమాత్ర ముంటే.

'కర్మలంటూ వుంటే వాటికి కర్తకూడా వుండాలి. కర్తృత్వమన్నది అహంకారపూర్వకం; అంటే నేనన్నస్ఫూర్తి కలిగినది. అహంకారశబ్దం శృక్తిత్వాన్ని విశేషతను తెలియ జేస్తుంది. నిద్రలో కర్తృత్వంలేదు. అహం ప్రత్యయం అదృశ్యమయింది అని అంటుంది అద్వైతం. అయితే నిద్రలోవుండే అసంకల్పితచేష్టలు కర్తృత్వంలేకుండానే ప్రవర్తిల్లుతున్నాయని అద్వైతి అనవలసివుంది. అలాగని అన్నాడా, కర్మ కర్తృత్వ పూర్వకమని చెప్పడం విరమించుకోవాలి. విరమిస్తే అసంబద్ధ ప్రలాపమవుతుంది. నిద్రలో జ్ఞానపూర్వక కర్మలు లేనంటే అనుభవాన్నే తిరస్కరించి అబద్ధానికి పూనుకోనడమవుతుంది. అద్వైతి యిలా చిక్కులో పడతాడు. ఇదేవిధంగా హిస్టరీ యూలోవున్న సంభాషణాదికంకూడా అకర్తృకం, అహంతా రహితం కావాలి వుంటుంది. ఇది సరికాదు.

ఈ పరిశోధనవల్ల తేలిన పర్యవసానం ఏమిటో క్లుప్త పరుద్దాం. జ్ఞానం విశిష్టమైంది; అజ్ఞానంకూడా బహిష్కర్తాన్ని నిడనమ. నిద్రలో బహిరంతరాలు రెండూ వున్నాయి. శృక్తి గతమైన జ్ఞాత - జ్ఞాతతో తెల్సుకోబడే బాహ్యజగత్తూ విడ దీయరాకుండా పెసనడివున్నారు. అంటే వైయక్తికమైన జ్ఞాతా, జగత్తూ రెండూ సత్యాలే.

ఈ జ్ఞాతయే శాస్త్రపరిశోధనలో దిగి తన జ్ఞాతృత్వం యిటీవలే సంభవించింది, ఒకప్పుడు జ్ఞాత లేడు అంటోంది. జీవి నివసించ వీల్లేనిస్థితి వొకటుంది అంటోంది. జడంనుండే చైతన్యం కలిగింది అంటోంది. అందుచే ద్రవ్యం ఆద్యమవుతుంది.

3. అధ్యాసవాదం

నిత్యమైన నిర్విషయ చైతన్యం విషయ చైతన్యంగానూ, దృశ్యమాన జగత్తుగానూ, జడంగానూ-ఏకత్వం నానాత్వం గానూ కానరానడం ఏవిధంగా సాధ్యమో అద్వైతి యింకా మనకు చెప్పనలసే వున్నాడు. ఈప్రశ్నకు పరిష్కారం చూపడంతోనే శంకరుడు సూత్రభాష్యాన్ని ప్రారంభం చేస్తాడు. ఆభాష్యపీఠికను అధ్యాసప్రకరణం అంటారు. అధ్యారోపం, వివర్తం అన్నవి అధ్యాసకు మారుపేర్లు. ఇంతకూ వీటన్నింటినీ భ్రాంతి - భ్రమ అని అర్థంచేసుకుంటే చాలు.

జగత్తుకు మూలకారణం పరబ్రహ్మం. అది నిర్విషయ జ్ఞానస్వరూపం కాని మనం దాన్ని ఆరూపంలో తెల్సుకోనడంలేదు. చిన్నాత్రాన్ని జడంగా చూస్తున్నాం. ఒకదానిని మరొకదాన్నిగా గ్రహిస్తున్నాం. మన పరిస్థితి యిలావుంది అంటాడు అద్వైతి. ఒకానొక విషయం వేరొకటిగా స్ఫురించడమే భ్రాంతి. త్రాడుని పామనుకుంటాము. ఎండమావుల్ని నీరనుకుంటాం. ఆకాశానికిరంగు, ఆకారాలు ఆపాదిస్తాం. అందుచేత ఇదేవిధంగా జగత్తు భ్రాంతిమూలకం, అదొక ఆభాసం అనుకోవాల్సివుంది అంటాడు అద్వైతి. కళ్ళకు కన్పించే వాకానొక వస్తువుని మరో వస్తువుగా భావిస్తున్నాంగాని, అసలు వస్తువే, విషయమేకానిదాన్ని వస్తువుగా భావించడం ఎక్కడా లేదు. భ్రాంతిలో జరిగేదింతేగాని నిరాకార బ్రహ్మాన్ని సాకారజగత్తుగా పొరపడే అనకాశం భ్రాంతి అనుభవంలో లేదు. జ్ఞాత జ్ఞేయంగా గోచరించడం అసంభవం.

ఆరెండుధర్మాల్నా బద్ధవిరుద్ధాలు. వెలుగు చీకట్లు లాంటివి. అందుచేత నిరాకారం సాకారంగా దృగ్గోచరం గానడం భ్రాంతి ఫల సాధ్యం గాదు. ఇనొక పెద్దధర్మసందేహం; పేచీ. ఆది లోనే యూచిక్కు నదిలించుకోకపోతే అద్వైత అడుగు దీసి అడుగు వెయ్యలేదు. అంచేతే ఇది అద్వైతానికి ఆయువుపట్టు. ఈపునాది అపుకని పేటే అద్వైతం. పేకముక్కల మేడలాగా కూలిపోతుంది. “అధ్యాసము సుస్థముగానిది దానిమీద నిర్మిం పబడిన అద్వైతసిద్ధాంతసాధము సుప్రతిష్ఠము గాదు.” అందుకే సూత్రభాష్యం, అడుగు తొక్కి-ముందే, ప్రత్యేకించి యీవిషయం తేల్చుకోదలిచాడు శంకరుడు. వేదాంతసూత్రంలో “తేని అసతారితను అధ్యాసవాదపరంగా స్వకపోలకల్పన చేశాడు. శంకరుడి ప్రతిష్ఠ దీనిమీదెంతో ఆధారపడివుంది. ఇప్పటికి అధ్యాసవాదంయొక్క ప్రాధాన్యం తెలిసివుంటుంది దమకుంటాను.

నిర్వచనం మంచిచెడ్డలు

తాడు పాముగా కన్పించినట్లుగానే బ్రహ్మం ప్రపంచం గా భాసిస్తోంది. ఇలా భాసించేవిధానాన్ని సూత్రబద్ధం చేద్దాం. పామును పూర్వ మొకప్పుడు కళ్ళారా చూచాం. దానిరూప విశేషం మనసుకు పట్టింది. పాము మళ్ళీ మనకళ్ళముందు లేక పోయినా దానిఆకారంవగైరాలు మనం జ్ఞాపకం చేసుకోగలం. అనగా పాము పూర్వం చూడబడింది; దానిరూపం స్మృతిలో నిల్చివుంది. ఇంతలో చీకటిలో తా డొకటి తారసిల్లింది. అదటగా చూశాం. వెంటనే అది పామని తట్టింది. పామునుచూసి నట్లే అయింది. కుదటబడి పరిశీలనగా చూశామనుకోండి. దానితో

పాముకాదని తేలుతుంది. పామును మరొకదానిలో చూశా
మన్నమాట. పూర్వం చూసిన నస్తువుయొక్క స్మృతి రూపాన్ని
అన్యత్రా చూస్తున్నా మన్నమాట. ('స్మృతిరూపః పరత్ర
పూర్వదృష్టానభాసః' అని శంకరుడు నిర్వచించాడు అధ్యాసను.)
ఇందులో త్రాడు అధిష్టాసం, పాము ఆరోపితం. భ్రాంతిసమ.
యంలో త్రాడు యథార్థంగా వుంది. కాని నాస్తవమైన పాము
లేదు; దానిస్మృతిరూపమాత్రమే వుంది. అంచేత ఆరోపితనస్తువు
అధిష్టాసమంత యథార్థం కాదు. అధిష్టాసంలో అసలు లేని
దల్లా వున్నట్లు నిపిస్తోంది. ఇదే భ్రాంతివివేచన.

శంకరు డిచ్చిన యీ నిర్వచనం సరికాదు. ఎందుకంటే
భ్రాంతికిచెందిన సకలనుభవాన్నీ యీ నిర్వచనం అజలోకి
తీసుకోలేదు. ఆయన స్వీకరించినాక శకలం, వాక అంశ.
భ్రాంతి మూలాన్ని గమనించలేదు. భ్రాంతి కలగడానికి వాకా
నాక నస్తువును పూర్వం చూసి, తదనుభవాన్ని స్మృతిరూపంలో
నిల్వచేసుకోవలసిన అవసరం సర్వత్రాలేదు. భ్రాంతికి కాల
విభాగంగాని, స్థలవిభాగంగాని అవసరంలేదు. ఏకకాలంలోనే
వాకేస్థలంలోనే చూపుపారే మేరలోనే రెండువిభిన్న నస్తువుల్ని
వాకేజాతివస్తువులుగా గ్రహిస్తుంటాం. రోల్లుగోల్లు నస్తువునీ,
మేలిమిబంగారు నస్తువునీ వాకదానిప్రక్క నాకదాన్ని వుంచితే
చూచీచూడడంతోటే రెండింటినీ నిడదీయలేము; రెండుబంగా
రంగానో రోల్లుగోల్లుగానో గ్రహిస్తాం. సూక్ష్మంగా పరిశీలించినా,
కాకుంటే వారపిడిరాయిమీద పెట్టినా రెండింటినీ వినమించ
గలం. దంతాన్నీ, కణుజుకొమ్ము లోపలిభాగాన్నీ, స్తాపి
కునూ కలిపి వాకేదగ్గ రుంచితే ప్రథమతః నాటిని వినమించ

వేము. నెండినీ, నున్ననూగూడా అలాగే విడదీయజాలక భ్రమలో
 పడితాం. రాత్రివేళే నిజమైన పాపూ, దానిప్రక్క నొక
 త్రావూ పడివుంటే రెండింటినీ త్రాళ్ళనో, పాములనో పొరప
 డకపోదు. ఆశర్వాద పోయిస్తే దేని కది వేరని కనుగొంటాం.
 ఎక్కరిలో ఎండమావుల్లోపాటుగా జలాశయం వున్నా
 రెండింటినీ నెంబనే విడదీయలేము. “ ఉప్పు, కప్పురంబు
 నక్కపోలిక నుండు, చూడజూడ రుచుల జూడ
 వేరు ” అని పల్కిన వేమనసూక్తి అందరికీ అనుభవములో
 వున్నదే. ఈచూడాపరణలతో విరమించి సూత్రీకరణకు పూను
 కోవచ్చు.

సామాన్యంగల రెండు విభిన్నస్తువులు కళ్ళముందర
 వొకే సమయంలో, వొకే స్థలంలో ప్రత్యక్షంగా వుంటున్నప్పుడు
 సైతం భ్రాంతి, పరస్పరమైనవి. అధ్యాస సంభవిస్తుంటుంది. ఏకకా
 లంలో ప్రత్యక్షంగా వుండే రెండువిషయాలనుధ్య అధ్యాస సం
 భవం గాబట్టే, వొకానొకప్పుడు ప్రత్యక్షంగా కనబడి దానిరూ
 పాన్ని మనమనసుపై ముద్రించిన పూర్వదృశ్యానికి, ప్రస్తుతం
 జేయంగా లభించేదానినుధ్యా అనకాశం కుదురుతోంది. అంతే
 గాని, లోగడచూపినదాని జ్ఞాపకాసక్తి, సర్తమానజ్ఞేయానికిమధ్య
 అధ్యాస మూలం గాదు; అది తూలంమాత్రమే. ఈఅనుభవం
 ప్రకారం శంకరుని నిర్వచనం తప్పని సిద్ధిస్తోంది. ఇలా తప్పుగా
 సూత్రీకరించడంచేత స్మృతిరూపాన్ని, అంటే పామును న్యూన
 స్వయం లేక అసత్యంగా చూచి, త్రాడును (అభిష్టానాన్ని)
 అధికసత్యంగా తారతమ్యంఎంచాడు. సత్యత్వంలో అంతస్థులు
 చూశాడు. ఏకకాలిక జ్ఞేయాలు రెండింటిమధ్య భ్రాంతి కలగడం

అసలు మూలవిషయమనేసరికి, స్మృతియొక్క నాస్తవచిత్రణను త్రోసిపుచ్చునూ వీళ్లేదు; పరస్పరాభ్యాస పొందే విషయాలు సత్యత్వంలో సమహానా కల్గివుండాలని స్వీకరిస్తుంది.

భ్రాంతిని మరికొంత వివేచన చేశాం. ఒక నస్తువును మరొక నస్తువుగా పొరపడాలంటే, ఆ రెండునస్తువుల్లో కొన్ని సమధర్మాలుండాలి. పాముకూ త్రాడుకూ విభ్య పొడవుగా, వంపులు దిరిగి, నేలను కరచుకొని పడివుండటమనే సమానగుణం వుంది. విలక్షణతను పురస్కరించుకొనిగాని, గుణ రాహిత్యాన్ని పురస్కరించుకొని భ్రాంతి ఏర్పడదు. నామరూప సామ్యాన్ని బట్టే భ్రాంతి జనిస్తుంది. అనగా రెండు సగుణాలను ధ్యే భ్రాంతి గాని, నిర్గుణ సగుణాల మధ్య గాదు. సగుణ ప్రకృతి పరిధికి లోబడే వుంటుంది భ్రమ; అంతేగాని భ్రమ ప్రకృతి పరిధిని వుల్లంఘించడానికి వీలేదు. తనసరిహద్దులు దాటరాదని ప్రకృతి నిషేధాజ్ఞలు జారీచేసి వుంచింది; అందునల్ల నిర్గుణబ్రహ్మానికి, సగుణప్రకృతికి అభ్యాస అసంభవం.

స్మృతిరూపానికీ, వర్తమాన జ్ఞేయానికీ అభ్యాసవుంటుందని శంకరుడన్న మేరలోకూడా, అశిష్టాశం ఆరోపితనస్తువు స్వతంత్రమైన సమసత్యాలు గానడానికి వీలేదు. స్మృతికి మాతృకఅయిన నిజమైన పాము, త్రాడు సమసత్తాకాలే గావాలి. శంకరుని నిర్వచనాన్ని సాగలాగితే ఇలా తేలుతుందని ఆయన తర్వాత కాలంలోని అద్వైతాచార్యులు గ్రహించారు. శంకరునిలో అజ్ఞాతంగామిగిలిన యీ 'బలహీనతను' వారు సరిదిద్దడానికి బానుపెన్నారు. "ఆరోపిత నస్తువును యథార్థంగా లోగడ చూసివుండాలి (పూర్వదృష్టం), చూసినదానికి మన

సికరూపం (స్మృతిరూపం) వుండాలి అని విధించిన షరతులు అనుకోకుండా, అన్యధాభ్యాతివాదంతో చేరుస్తున్నాయని ఆషరతుల్ని కత్తిరించ నారంభించారు. వాచస్పతి మిశ్రుడు యీ రెంటినే గాక, వేరొకచోట (పరత్ర) అన్నదానిని కూడా ఎత్తి వేశాడు. అవభాసించటమే అధ్యాస పొమ్మన్నాడు. తదితరులు వేరొకచోట అవభాసించడం అధ్యాస అని పరత్రశబ్దాన్ని మాత్రం ఎత్తివేయరాదన్నారు. అనంతరకాలంలోని యీ సవరణల్ని చూస్తేభాంతికి గురయ్యే రెండువస్తువులు ఎక్కడ సమసత్యా లవాల్సినస్తుందోనని జాగ్రత్తపడుతున్నారని తెల్లమవుతుంది. సమగ్రమైన అధ్యాసానుభవాన్ని ముందే చూశాం. అంచేత యీ సవరణల్ని గమనించ సవసరంలేదు.*

ఎప్పుడైతే ఏకకాలికంగా ఎట్టఎదుటనున్న రెండువస్తువుల సుధ్యఅధ్యాస వుందన్నా మో అధిష్ఠానం ఆరోపితవస్తువుకు 'పుపాదానకారణం' కాదు. [పుపాదానకారణమంటే వస్తుత్వకారణం. కుండకు మట్టి పుపాదానం. నగలకు బంగారం ఉపాదానం.] పాముకు త్రాడు పుపాదాన కారణంకాదు. త్రాడు తన గుణ ధర్మాలవల్ల నిమిత్తకారణమైంది. ఇదొక పగటికల. నిద్రలో నీటికుళాయి కారేశబ్దం ప్రేరణగా పనిచేసే ప్రవాహాన్ని, నదిని చూస్తున్నట్లు కలగంటామని వెనక చూసినట్లే జాగ్రదవస్థలోని

* [అయితే యిక్కడొక జాగ్రత్త తీసుకోవాలి. సవరణ కర్తల కన్నా శంకరునిలో వాస్తవికత అధికంగా వుందని గ్రహించడాని కీ విషయాన్ని చూపడానికి యత్నిస్తే, వేగిరపాటు అవుతుంది. ఎందుకంటే వాచస్పతియే శంకరానుయాయుల్లో వాస్తవిక దృష్టిని అధికంగా పోషించాడు.]

స్వప్నాంశే స్మృతిరూపమైన భ్రాంతి. త్రాడు పాము కనబడటానికి నిమిత్తకారణమైతే, జగత్తుకు బ్రహ్మం నిమిత్తమే కాగలుగుతుంది గాని, ఉపాదానకారణం కాజాలనని తేలుచుంటుంది.

అధ్యాస - ఆకాశదృష్టాంతం

ఆచార్య శంకరులు కొన్ని ఆక్షేపణలు తనవాదంపై రాగలవని తానే వ్రాపించి సమాధానాలుకూడా యిచ్చివుంచారు. అందులో యిదొకటి చాలా ప్రముఖమైంది. ఈ ఆక్షేపణకు సమాధానం అసలుగొడపాదులే నిర్వర్తించి వుంచారు. శంకరుడు దానినిపునరుద్ధాటించాడు. 'పరబ్రహ్మం ప్రత్యక్ష ప్రమాణగోచరం గాదు. కాని, అదిత్రాడుమూదిరిగానే అధిష్టానమన్నప్పుడు ప్రత్యక్షవిషయమై వుండాలి. ప్రత్యక్షం కానిదాంట్లో అధ్యాస అసాధ్యం' అన్న ఆక్షేపణ రావొచ్చును కున్నారు. దీనికిలా సమాధానం యిచ్చారు:

“ అధిష్టానం నియతంగా ప్రత్యక్షంగా వుండాలని లేదు. పరోక్షవిషయాలలోకూడా అధ్యాస సంభవమే. ఆకాశముంది. అది ప్రత్యక్షం కాదు; అది అనుమానప్రమాణగమ్యంమాత్రమే. కాని ఆకాశం నీలిగా వుంది, వలీమసంగా వుంది అంటాము. ఆకాశానికి రంగు నాపాదిస్తాము. కాని, వాస్తవంలో దానికి రంగు లేదు. అలాగే అప్రత్యక్షమైన బ్రహ్మములో అధ్యాస సాధ్యమే. ” ఇదీ అద్వైతకథనం.

ఆకాశము కంటి కగపడదు. పరబ్రహ్మముకూడా అగపడదు. ఆరెండింటికీ యిదొకసామాన్యలక్షణం. ప్రత్యక్షము

కాని ఆకాశంలో అధ్యారోపం సాధ్యమవుతోందిగావున పర
బ్రహ్మములోకూడా బగ్గు అధ్యారోపం సాధ్యం అంటారు
శంకరులు. కాని ఆకాశము పరోక్షము కాగా, పరబ్రహ్మము
అపరోక్షమైనదని, ఆకాశము అనుసూనప్రమాణ సాధ్యము
కాగా పరబ్రహ్మము ప్రమాణాల కందని అప్రమేయముని -
అందుచే అవి భిన్న రాసులకు చెందినదనీ - ఇంత నైలక్షణ్యాన్ని
అలక్ష్యం చేయరాదనీ అద్వైతులు పట్టించుకోరు. ఏదో వొక
యుక్తితో తమసిద్ధాంతాన్ని నెలకొల్పవలెననే తాపత్రయం
వినా తస్కరహ మగునా, కాదా అనే జాగ్రత్త నారికి లేదు.
ఏదోవొక గుణసామాన్యాన్ని పురస్కరించుకొని ఆనస్తువుల
మొత్తంస్వభావం పైనిర్ణయాలను చేయబోయే లోపనంతమైన
తర్కానికి అద్వైతంలో పెట్టింది పేరుగా వుంది. స్వస్వము
లలో దృశ్యా లున్నవి. ఆదృశ్యాలన్నీ సత్యాలు కావు. మెల
కునలో కనబడే దంతాకూడా దృశ్యమాన మైనదే. దృశ్య
తత్త్వముకల, మెలకువలకు సమానవిషయం. కలలోనిదృశ్యాలు
కల్లలు - అందుచే మెలకువలోని దృశ్యాలుకూడా సత్యాలు
కావు. అద్వైతుల యుక్తిరీతి యిది. ఇదెంతో ప్రమాదకర
మైనది. అపసన్య మైనది. దీనిని సులభంగా గ్రహించగలం.
అద్వైతుల తర్కరీతిని మరోవిధంగా ప్రయోగంలో పెట్టి యీ
విషయాన్ని విశదపరుస్తాను.

ఆకాశము కంటి కగుపించదు.

పరబ్రహ్మము కంటి కగుపించదు.

ఇవి రెండును అదృశ్యములు - అప్రత్యక్షములు.

పరబ్రహ్మము నిత్యసత్యము.

అదృశ్యత్వముచేత పరబ్రహ్మమునలె ఆకాశమును నిత్య
సత్యము.

ఈరీతిగా నానించితే అద్వైతం నోరు మెనిపడానికి యత్నించ
రాను. దృశ్యమైనది సత్యము గానప్పుడు అదృశ్యమైనది సత్య
మునక తప్పదు అద్వైతంలో. లేదా ఆకాశముతో ప్రారంభించి
అదృశ్యత్వముచేత ఆకాశమునకునలె పరబ్రహ్మమును అనిత్యము
సత్యము కానిది అనిచెప్పనలెను. (ఆకాశముకూడ ప్రకృతినగు
లోనిది, అనిత్యమైనదనే అద్వైతాల భావం.) ఇదే విధంగా
మహత్త్వము, బుద్ధి, మనస్సు, అహంకారము అన్నవికూడా
అదృశ్యత్వముచేత నిత్యసత్యములుగా చెప్పవచ్చును. ఈతర్క
ప్రక్రియ ప్రయోగిస్తే అద్వైతం ద్వైతంగానో, త్రైతంగానో
బ్రద్దలై పూయకుంటుంది. కాని పరోక్షంగా వుంటున్న ఆకాశం
లో అధ్యాస కనకాశం వుంటున్నందు కొక కారణం వున్నది:
అది సగుణరాశిలోనిది.

ఆకాశం అంటే ప్రదేశం (Space). ధ్వని తరంగాలను
వ్యాపింపజేయడం దాని స్వభావం అన్నాడు మన పూర్వులు.
ఈనా డాకాశానికి 'వక్రతన ఆకారం (Curvature) వుందని
ఐచ్ఛీస్టీన్ అన్నాడు. ఆ ఆకారం పరిమితం, పరిన్యాపనాశీల
మైంది అన్నాడు 'మిల్నే'. విశ్వంలోని ద్రవ్యభారంపైనే దాని
పరిమాణం ఆధారపడి వుండంటున్నాడు. ఈవిధంగా గుణ
ధర్మాలు కలిగినది (పూర్వుల దృష్టిలోనూ, ఆధునికుని దృష్టి
లోనూ) గాబట్టే నీలిమ ఆకాశసంబంధమైంది గాకున్నా,
దానికీ, నీలిమకూ సంబంధం అంటగట్టడం సాధ్యమైంది.

పైగా ఆకాశాన్ని నీలాకాశమనే అంటున్నాంగాని ఆకాశమే లేదనడంలేదు. నీలాకాశమనే అధ్యాస రజ్జుసర్ప భ్రాంతి, శుక్తిరబతభ్రాంతి వంటిది మాత్రంగాదు. పాము భాసించినంతసేపూ త్రాడన్న స్ఫూర్తి లవలేశంకూడాలేదు. నీలాకాశమనడంలో అధిష్ఠానం, ఆరోపిత వస్తువు రెండూ ఏక కాలికంగా వున్నాయి. రెండూ వొకేసారి అనుభూతమవు తున్నాయి. ఇక్కడ రెండు నిజవస్తువులనుధ్యనలేని సంబంధాన్ని ఆరోపిస్తున్నాం. రజ్జు సర్ప భ్రాంతిలో సంబంధ విషయంలో గాకుండా వొక శాస్త్రీకి బదులుగా మరొక శాస్త్రీని ఆరోపి స్తున్నాం త్రాడని గ్రహించాక పాము అదృశ్యమైనట్లుగా, నీలిమి ఆకాశానిది కాదని తెలుసుకున్నాక నీలిమి అంతర్ధానం గానడంలేదు ఈ యుగంలో శంకరుని అధ్యాసానిర్వచనం లోని షరతులేవీ పర్తించడంలేదు. ఎందుకంటే నీలిమి, ఆకాశం రెండూ వర్తమానసత్యాలు; యుగపద్ధత్యేయమానాలుగానే వుంటున్నాయి.

దృష్టాంతం - దాని విలువ

అనుపమానం, అప్రమేయమైనదీ, నిర్గుణమన్నదీ ప్రమే యంగానూ, సగుణంగానూ అధ్యాసించబడుతున్నట్లు తెక్క కోక్క దృష్టాంతం చూపితేనే అద్వైతం నిలుస్తుంది. కాని దృష్టాంత మసంభవం. దృష్టాంతం చూపలేకుండా వాదించడం దోషం. గౌడపాదుడు ప్రతిపక్షవాదానికేమైనా దృష్టాంతముం దేమో చూపించనలసిందిగా పరుగుతోలాడు. జననంలేని కారణం నుండి, కార్యం జనిస్తున్నట్లు దృష్టాంతమేలేదు పొమ్మని

ఎదటి పక్షాన్ని నోరుమూయించబోయాడు. ['అజాద్వైజాయతే
యస్య దృష్టాంతస్య నాస్తివై' - IV. 13 కారికలు] అలాగే
శంకరుడూ దృష్టాంతాలు తెండని పరనశ్శుద్రొక్కాడు. కార్య
గుణాలవల కారణం కలుషితమవుతుందనేందుకు ప్రతిపక్షానికి
దృష్టాంతంలేనందుకు తప్పబట్టాడు. ['త్వత్పక్షస్యతు న కశ్చిత్
దృష్టాంతోఽస్తి' - వే. సూ. భా. (2.1.9)] తమకొక దృష్టాం
తముందంటే తమవాదం.. నిలబడినట్లు లెక్క. (నత్తే దృష్టాంత
భావాత్ - వే. సూ. భా. (2. 1.) *

అసలు దృష్టాంతబలంమీదే పూర్వం నాదాలు నిలు
వడం, కూలడం అంటూవుంది. తమనాదనకు దన్నుగా తామి
చ్చిన దృష్టాంతం సహేతుకమో కాదో స్తనశల్యపరీక్ష చేసి
విమర్శించడం పరిపాటి, ఆచారవిషయం. సాంఖ్యులు పురుషునికి
కర్తృత్వం అంటకుండా అతనిసన్నిధానంలో ప్రకృతికి ప్రస్ఫుత్తి
కలుగుతుందని చెప్పడానికి సూదంటురాయి కదలకుండా యినుప
రజాన్ని కదుపుతుందనీ, గుడ్డివానిమీదెక్కిన కుంటి నాడు దారి
చూపుతాడనీ దృష్టాంతా లిచ్చారు. ఈ దృష్టాంతాల్లో అయి
స్కాంతానికి, కుంటివానికి కర్తృత్వం, వికారసిద్ధిస్తుందని
ఆ దృష్టాంతాలనల్ల వారంగీకరించిన దాన్నే విడిచిపెడుతున్న
వాళ్ళవుతున్నారని, అలావిడనడం 'అభ్యుపేత హానం' అనేదోషం
అవుతుందనీ 'పురుషాశ్మవదితి' చేత్తదాపి' అన్న (2-3-7 వే.
సూ. భా) సూత్రంలోనూ, దాని భాష్యంలో నూవిమర్శించారు.

* ఇంత సూటిగా దృష్టాంతాలు కోరిన వీరు తాము నిర్గుణంలో
సగుణం అధ్యాసించబడుతోందనడానికి సూటి దృష్టాంతం ఎత్తిచూపలేక
పోయారు. అందుకు మారుగా పక్కదారులుపట్టి గంధరగోళం కల్పించారు.

4. మాయా వాదం

అధ్యాస విషయం ముగిసింది. ఇక మిగిలింది మాయా వాదం. అధ్యాసవాదం పునాది - దానిపైలేచే భవంతి మాయా వాదం.

త్రాడులో లేనిపాము పున్నట్లుగా అగపడుతోంది. అదే మాదిరిగా సర్వగతమైన పరబ్రహ్మంలో యథార్థంగాలేనిజగత్తు పున్నాననిపిస్తోంది. త్రాడును, పామును భ్రమాత్మకంగా చూడడానికి అంతకన్నా వేరుగా ఒకద్రష్ట ఉన్నాడు. పరబ్రహ్మాన్ని, జగత్తును చూడడానికి వేరుగా యెవ రున్నారు? ఎవ్వరూ ఉండడానికి వీలేదు. వుంటే ప్రమాదం. 'అద్వైతం' ఆభాస మవుతుంది. అలా కాకుండా కాపాడుకోవాలి. వేరే మరో ద్రష్ట లేకుండా కార్యం వాడైక్కించాలి. అలా చేయడంలోనే దాని సాఫల్యనైఫల్యాలు ముడినడి పున్నాయి.

చూచేవాని భ్రాంతబుద్ధివలన త్రాడు పాముగా కనబడింది. పరబ్రహ్మంలో భ్రాంతబుద్ధినంటి నొకటి వుందనాలి. భ్రాంతి విజ్ఞానం కాదు. విద్య కాదు. అదొక అవిద్య. పరబ్రహ్మంలోనూ అట్టి అవిద్య వుందనాలి. అవిద్యకే మరోపేరు మాయ. ప్రపంచం మాయ గాదు, దానికర్మాగారంలో తయారైన సస్తు విశేషం, పాము భ్రాంతబుద్ధి కాదు; దానిచే తయారైన సరుకు. ఇది మనకు తెలియంది కాదు. నిద్రలో మనకు తెలియని స్థితి అంటూ తెలుసుకోబడుతోందే, అదే మాయ. నిద్రలోని అజ్ఞానమే అవిద్య.

ఎదటి పక్షాన్ని నోరుమూయించబోయాడు. ['అజాద్వైజాయతే
యస్య దృష్టాంతస్య నాస్తివై' - IV. 13 కారికలు] అలాగే
శంకరుడూ దృష్టాంతాలు తెండని పరనభ్యుద్రాక్కాడు. కార్య
గుణాలనల్ల కారణం కలుషితమవుతుందనేందుకు ప్రతిపక్షానికి
దృష్టాంతంలేనందుకు తప్పుబట్టాడు. [త్వత్పక్షస్యేషు న కశ్చిత్
దృష్టాంతోఽస్తి - వే. సూ. భా. (2.1.9)] తమకొక దృష్టాంత
తముందంటే తమవాదం నిలబడినట్లు లెక్క. (సత్యదృష్టాంత
భావాత్ - వే. సూ. భా. (2. 1.) *

అసలు దృష్టాంతబలంమీదే పూర్వం వాదాలు నిలు
వడం, కూలడం అంటూవుంది. తమవాదనకు దన్నుగా తామి
చ్చిన దృష్టాంతం సహేతుకమో కాదో స్తనశల్యపరీక్ష చేసి
విమర్శించడం పరిపాటి, ఆచారవిషయం. సాంఖ్యులు పురుషునికి
కర్తృత్వం అంటకుండా అతనిసన్నిధానంలో ప్రకృతికి ప్రస్థాతి
కలుగుతుందని చెప్పడానికి సూదంటురాయి కదలకుండా యినుప
రజాన్ని కదుపుతుందనీ, గుడ్డివానిమీదెక్కిన కుంటి నాడు దారి
చూపుతాడనీ దృష్టాంతా లిచ్చారు. ఈ దృష్టాంతాల్లో అయ
స్కాంతానికీ, కుంటివానికీ కర్తృత్వం, వికారంసిద్ధిస్తుందని
ఆ దృష్టాంతాలనల్ల వారంగీకరించిన దాన్నే విడిచిపెడుతున్న
వాళ్ళవుతున్నారని, అలావిడనడం 'అభ్యుపేత హాసం' అనేదోషం
అవుతుందనీ 'పురుషాశ్మనదితి చేత్తదాపి' అన్న (2-3-7 వే.
సూ. భా) సూత్రంలోనూ, దాని భాష్యంలో నూనిసుర్పించారు.

* ఇంత సూటిగా దృష్టాంతాలు కోరిన మీరు తాము నిర్గుణంలో
సగుణం అధ్యాసించబడుతోందనడానికి సూటి దృష్టాంతం ఎత్తిచూపలేక
పోయారు. అందుకు మారుగా పక్కదారులుపట్టి గందరగోళం కల్పించారు.

Tripuramuni Vankarwarada Rao
VIJAYAWADA.

4. మాయా వాదం

అధ్యాస విషయం ముగిసింది. ఇక మిగిలింది మాయా వాదం. అధ్యాసవాదం పునాది - దానిపైలేచే భవంతి మాయా వాదం.

త్రాడులో లేనిపాము పున్నట్లుగా అగపడుతోంది. అదే మాదిరిగా సర్వగతమైన పరబ్రహ్మంలో యథార్థంగా లేని జగత్తు పున్నా సరిపిస్తోంది. త్రాడును, పామును భ్రమాత్మకంగా చూడడానికి అంతకన్నా వేరుగా ఒక ద్రష్ట ఉన్నాడు. పరబ్రహ్మన్ని, జగత్తును చూడడానికి వేరుగా యెన రున్నారు? ఎవ్వరూ ఉండడానికి పట్టేడు. వుంటే ప్రమాదం. 'అద్వైతం' ఆధాస మవుతోంది. అలా కాకుండా కాపాడుకోవాలి. వేరే మరో ద్రష్ట లేకుండా కార్యం వాడ్డాకించాలి. అలా చేయడంలోనే దాని సాఫల్యవైఫల్యాలు ముడివడి వున్నాయి.

చూచేవాని భ్రాంతబుద్ధివలన త్రాడు పాముగా కనబడింది. పరబ్రహ్మంలో భ్రాంతబుద్ధినంటి దొకటి వుండనాలి. భ్రాంతి విజ్ఞానం కాదు. విద్య కాదు. అదొక అవిద్య. పరబ్రహ్మంలోనూ అట్టి అవిద్య వుండనాలి. అవిద్యకే మరో పేరు మాయ. ప్రపంచం మాయ గాదు, దౌనిక రాగారంలో తయారైన నస్తు విశేషం, పాము భ్రాంతబుద్ధి కాదు; దానిచే తయారైన సరుకు. ఇది మనకు తెలియంది కాదు. నిద్రలో మనకు తెలియని స్థితి అంటూ తెలుసుకోబడుతోందే, అదే మాయ, నిద్రలోని అజ్ఞానమే అవిద్య.

మాయకుగల స్వభావ మేమిటి? భ్రాంతబుద్ధికి వున్న దేదో అది కాస్తా మాయకూ వున్నదని చెప్పాలి. భ్రాంతబుద్ధి మొదటి అంచెలో చేసిన ఘనకార్యం త్రాటిని కప్పిపుచ్చడం; రెండో అంచెలో, లేనిపామును కల్పించడం. అంటే వున్న వాస్తవాన్ని మూసి; లేని అవాస్తవాన్ని విప్పడం దాని వుద్యోగం. మాయకు యీద్విముఖవ్యాపారం వుంది. పరిభాషలో పెట్టివీటినే ఆనరణశ క్తి, విక్షేపశ క్తి మాయకున్నాయంటారు. వున్నదాన్ని లేదనిచెప్పి వూరుకోదు. వున్నది మరొకటని చెప్పి తప్పుదారిని పెడుతుంది. తనకు తెలియంది తెలియనట్లు వూరుకోదు; తెలిసినట్లు నటించి ప్రమాదం తెస్తుంది.

పరబ్రహ్మం అద్వితీయుడు, ఏకాకి. మాయ బ్రహ్మం తోనే ఏవిధంగానైనా సంబంధం కలిగివుండాలి. అది మరెవ్వరికీ చెందడానికి వీలేదు. తనకు తాను స్వతంత్రంగా వున్నది కావడానికి వీలేదు. పరబ్రహ్మంతో దానికి వుండగల సంబంధాన్ని నిర్వచించడానికి యత్నించుదాం.

మాయ పరబ్రహ్మంయొక్క స్వభావం, గుణధర్మం (Quality) అని అందామా అంటే వీలులేకుండా వుంది. స్వభావమైనా స్వధర్మమైనా అదినిత్యం, నియతం కానాల్సి వుంటుంది. వేడిమి అగ్నికి స్వభావం; ప్రకాశం సూర్యుని స్వధర్మం. వేడిమితేనే అగ్నిగాని, ప్రకాశం లేని సూర్యుడుగాని లేడు. ఇదే 'ధర్మ' 'ధర్మి' సంబంధం. ఇందులో ధర్మంనుండి ధర్మికి ముక్తిలేదు. పరబ్రహ్మం యీ సంబంధం ప్రకారం మాయతో అంటు వాడుల్చుకోలేనిదవుతుంది. అంతే గాదు;

కాని 'యీ నామానూపాలను తనలో అధ్యారోపించుకొనే
 కారణంగానీ, 'యీ అవిద్యకు కర్తగానీ పరబ్రహ్మం' కారా
 దన్నదే మావాదన' అని పూర్వసత్తి అంటాడు. దానికి శంక
 రుని సమాధానం యిది : 'సరే, మీరన్నట్లే కానివ్వండి;
 బ్రహ్మం అవిద్యకు కర్తగాడు. అవిద్యనల్ల భ్రాంతికి గురిగావ
 డంటేదు. కాని దానికి కర్తగాగాని, దాని భ్రాంతికి
 లోనుగానడానికిగాని పరబ్రహ్మంకన్న అన్యమైన చేతనా
 గూపం మరొకటి లేదుగదా.' ఇలా చెప్పుకు తృప్తిపడడం
 కన్నా మరోదారి లేదన్నాడన్నమాట. ["భవత్యేవమ్,
 నావిద్యాకర్తృభ్రాంతంచ బ్రహ్మ, కింతునైవా బ్రహ్మవిద్యా
 కర్తా చేతనోభ్రాంతో అస్య ఇష్యతే" అని అన్నాడు.] తేట
 తేల్లంగా మరింత చెప్పాలంటే, అనంతము, సర్వవ్యాప్తమూ
 అయిన పరబ్రహ్మనికి వెలుపల ఎక్కడో మాయవుండటానికి
 ఆసరా చిక్కడంటేదు అని చెప్పాలి. ఇక మాయఅన్న దొక
 టుందని ఎందుకు సిద్ధాంతీకరించాలంటే, జగత్తుంటూ వొకటి
 కళ్ళకు కన్పించినందున, దానికి వివరణ యివ్వక విధి లేదంటు
 న్నందున. బృహదారణ్యక భాష్యంలో (4-3-20) (1-4-10)
 చూడడం యుక్తం.

ఇక్కడి కిది . మాయాబ్రహ్మలకున్న సంబంధంగురించి
 పూర్తయ్యింది. ఇక దాని సత్యత్వహోదా వగైరాలుచూడాలి.
 దాని స్వరూప మేమిటి? అది ద్రవ్యమా (matter) ? వీటికి
 జవాబులు కనుగోడానికి రజ్జు సర్పాలనద్దకు వెళ్దాం. త్రాడులో
 సర్పాన్ని కల్పించేది భ్రాంతబుద్ధి. అనగా. ఆరోపణ బుద్ధి.

మాయకుగల స్వభావ మేమిటి? భ్రాంతబుద్ధికి వున్న దేదో అది కాస్తా మాయకూ వున్నదని చెప్పాలి. భ్రాంతబుద్ధి మొదటి అంచెలో చేసిన ఘనకార్యం భ్రాంతి కష్టిత్యక్షణం; రెండో అంచెలో లేనిపామును కల్పించడం. అంటే వున్న వాస్తవాన్ని మూసి, లేని అవాస్తవాన్ని విప్పడం దాని వుద్యోగం. మాయకు యీద్విముఖవ్యాపారం వుంది. పరిభాషలో పెట్టివీటినే ఆనరణశక్తి, విశ్లేషశక్తి మాయకున్నాయంటారు. వున్నదాన్ని లేదనిచెప్పి వూరుకోదు. వున్నది మరొకటని చెప్పి తప్పుదారిని పెడుతుంది. తనకు తెలియంది తెలియనట్టు వూరుకోదు; తెలిసినట్టు నటించి ప్రమాదం తెస్తుంది.

పరబ్రహ్మం అద్వితీయుడు, ఏకాకి. మాయ బ్రహ్మాంతోనే ఏవిధంగానైనా సంబంధం కలిగివుండాలి. అది మరెవ్వరికీ చెందడానికి వీలేదు. తనకు తాను స్వతంత్రంగా వున్నది కావడానికి వీలేదు. పరబ్రహ్మాంతో దానికి వుండగల సంబంధాన్ని నిర్వచించడానికి యత్నించుదాం.

మాయ పరబ్రహ్మంయొక్క స్వభావం, గుణధర్మం (Quality) అని అందామా అంటే వీలులేకుండా వుంది. స్వభావమైనా స్వధర్మమైనా అదినిత్యం, నియతం కావాల్సి వుంటుంది. వేడిమి అగ్నికి స్వభావం; ప్రకాశం సూర్యుని స్వధర్మం. వేడిమిలేని అగ్నిగాని, ప్రకాశం లేని సూర్యుడుగాని లేదు. ఇదే 'ధర్మ' 'ధర్మి' సంబంధం. ఇందులో ధర్మంనుండి ధర్మికి ముక్తిలేదు. పరబ్రహ్మం యీ సంబంధం ప్రకారం మాయతో అంటు వొడుల్చుకోలేనిదవుతుంది. అంతే గాదు;

కాని యీ నామానూపాలను తనలో అధ్యారోపించుకొనే
 కారణంగానీ, యీ అవిద్యకు కర్తగానీ పరబ్రహ్మలో కారా
 ధస్నదే మావాదన అని పూర్వపక్షి అంటాడు. దానికి శంక
 రుని సమాధానం యిది : “సరే, మీరన్నట్లు కానీవ్వండి;
 బ్రహ్మం అవిద్యకు కర్తగాడు. అవిద్యనల్ల భ్రాంతికి గురిగావ
 డంటేదు. కాని దానికి కర్తగాగాని, దాని భ్రాంతికి
 లోనుగానడానికిగాని పరబ్రహ్మంకన్న అన్యమైన చేతనా
 గూఢం మహాకటి లేదుగదా.” ఇలా చెప్పుకు తృప్తిపడడం
 కన్నా మరోదారి లేదన్నాడన్నమాట. [“భవత్యేవమ్,
 నావిద్యాకర్తృభ్రాంతంచ బ్రహ్మ, కింతునైవ బ్రహ్మవిద్యా
 కర్తా చేతనోభ్రాంతో అన్యఇష్యతే” అని అన్నాడు.] తేట
 తెల్లంగా మరింత చెప్పాలంటే, అనంతము, సర్వవ్యాప్తమూ
 అయిన పరబ్రహ్మానికి వెలుపల ఎక్కడో మాయపుండటానికి
 ఆసరా చిక్కడంటేదు అని చెప్పాలి. ఇక మాయఅన్న దొక
 టుందని ఎందుకు సిద్ధాంతీకరించాలంటే, జగత్తుంటూ వొకటి
 కళ్ళకు కన్పించినందున, దానికి వివరణ యివ్వక విధి లేదంటు
 న్నందున. బృహదారణ్యక భాష్యంలో (4-3-20) (1-4-10)
 చూడడం యుక్తం.

ఇక్కడికిది మాయాబ్రహ్మలకున్న సంబంధంగురించి
 పూర్తయ్యింది. ఇక దాని సత్యత్వహోదా వగైరాలుచూడాలి.
 దాని స్వరూప మేమిటి? అది ద్రవ్యమూ (matter)? వీటికి
 జవాబులు కనుగోడానికి రజ్జు సర్పాలవద్దకు వెళ్దాం. త్రాడులో
 సర్పాన్ని కల్పించేది భ్రాంతబుద్ధి. అనగా ఆరోపణ బుద్ధి

వ్యాపారమన్నమాట. దీనికి నకలుగా మాయకూడా ఒకానొక బుద్ధివ్యాపారంవంటిదే గావాలి. అంచేత నేటి మన వాడుకలో వున్న అర్థంలో మాయ జడం గాదు. కాని భావన, మనస్సు అద్వైతికీ, సాంఖ్యినికీ ప్రకృతి పరమైనవే. ప్రపంచంజడరూపం. బుద్ధివ్యాపారమైన మాయ జడజనకం. మాయను 'అజ్ఞాన రూపిణి' అన్నాడు. అజ్ఞానం జడంకన్నా భిన్నమైనది. దీనినే మరోవిధంగా, 'తమోరూపిణి' అన్నాడు. 'మాయాచ తమో రూపా'. అందుచేత నిది అధునికార్థంలోనలె అచేతన ద్రవ్యం కాదు.

సత్యత్వంలో దీని స్థాయిని పరీక్షిద్దాం నిత్యమయిందే సత్యంఅని అంటుంది అద్వైతం. మాయ నిత్యం కాదు. దానికి నిన్పత్తి వుంది. అందుచేత అది సత్యం గాదు. పరబ్రహ్మంలో జీవాత్మ లీనంఅయినప్పుడు మాయ వుండదు, కానరాదు. పారమార్థిక సత్తా దానికి లేదు. మళ్ళీ మరోవేపు పూర్తిగా 'అసత్తు' గాదు. అసత్తుకు ఎట్టి క్రియాసామర్థ్యం వుండదు. గొడ్డాలిబిడ్డ, కుందేటికొమ్ము, ఆకాశపుష్పం అన్నవి. అందుకు ఉదాహరణలు. అవి పేర్లేగాని దృష్టి గోచరాలు గావు. మాయ మరి విశ్వరూపాన్ని దృష్టి గోచరం చేస్తుంది. ఇది క్రియాశాలి. క్రియాశాలి 'అసత్తు' కాలేదు. అంచేత న్యనహార దృష్టినుండి 'అసత్తు' గాదు. అనగా ఇది సత్యమూ కాదు, అసత్యమూ కాదు. ఇదొక చిత్రమైన స్థితి. సత్యాసత్యాలు కానిది కానడంచేత దీని సత్యత్వహోదాకూడా అనిర్వచనీయమే నంటారు; అదే మిథ్య. దానిహోదా అనిర్వచనీయం; బ్రహ్మంలో దానిసంబంధం అనిర్వచనీయం. బ్రహ్మనుభవం

అనిర్వచనీయం. అద్వైతి కంతా అనిర్వచనీయమే. అద్వైతమే
అనిర్వచనీయవాదం!

మాయాకార్యమైన జగత్తు ఇంద్రియప్రమాణ గోచరం.
కాని మాయమాత్రం ప్రమాణగోచరం గాదు. గాఢనిద్రలో
ఇంద్రియా లేగాక మనస్సుకూడా పని చేయనప్పుడు 'అజ్ఞానం'గా
అది అనుభూతమవుతోంది.

విద్య - విరుద్ధాంశల కలయిక

సత్యమూ, అసత్యమూకాని మాయ మిధ్య. దాని
కార్యమైన జగత్తు మిధ్య. కాని మిధ్య సదసత్తులన్న విరుద్ధాంశల
సమావేశాన్ని తెలియజేస్తుందని అంటున్నారుకొందరు. మాయా
వాదం విరుద్ధాంశల సమావేశాన్ని బోధించిన గతితర్కం అని
పొరపడుతున్నారు. 'వ్యవహార ప్రపంచం వైరుధ్య దూషితం;
అందుచేత నది సత్యంకాదు; వైరుధ్యరహితం. సత్యం' అని శంక
రునిభానం అంటున్నారు. అందుచేత దీన్ని సవినరంగా పరిశీ
లించాల్సి వచ్చింది.

మిధ్యఅంటే లేనిది వున్నట్లుగా కానరావడం. త్రాడులో
లేనిపాము వున్నట్లుగా స్ఫురిస్తోందిగదా అంటారు. ఇదివారిచ్చే
దృష్టాంతం. ఇందులో లేనిది వుంటున్నట్లు అనిపిస్తే పారమార్థికంగా
లేకపోయి, వ్యవహారంలో వుండడమన్న మాట. అంతేగాని వుండడం
లేకపోవడం అన్న యీ విరుద్ధాంశలు ఒకేఒక స్థాయిలోవీ, వ్యవ
హారజగత్తులోవీకావు. గతితర్కంలో విరుద్ధాంశలు రెండూ, సత్య

త్వం లో సమహోదా కల్గి వుంటాయి. ఈవిషయాన్ని గుర్తించక పోతే గతితర్కాన్ని అర్థం చేసుకోలేరు.

మిథ్య సత్తా గాదు, అసత్తా గాదనడంతో పాటుగా సద సత్తులు కూడా కాదని అద్వైతమే చాటి చెప్పతోంది. సదసత్తు లలో మాయ ఏవొకటి గాకపోవడమే గాకుండా జంటగా కూడా గాదని 'వాచస్పతి' చెప్పనే చెప్పాడు. * బౌద్ధులు, మరికొందరూ, 'చక్షుష్కటి' లోకి చేరేదంతా నిర్వచనీయ మన్నారు. (చక్షుష్కటి అనగాసత్, అసత్ సదసత్, సదసద్వి లక్షణం అన్న నాలుగు శ్రేణులు.) అద్వైతప్రకారం మిథ్యా భూతమైనది మొదటి. మూర్తికన్నా భిన్నమైనదనే విషయం సుస్పష్టం. అది సదసద్విలక్షణంకూడా కాదేమో నిశ్చయించ డానికి వీలు కలగడం లేదు. బహుశా అదికూడా కాకపోవాలి అప్పుడే అనిర్వచనీయ మవుతుంది; విద్యమానం కానందునే మాయ అవిద్య అనిపించుకుంటోంది.

ఇంతే కాదు. గౌడపాదశంకరు లిద్దరూ 'సదసత్తు' నొకక్షోటిగా గుర్తించ నిరాకరించారు. విరుద్ధాంశల సమాగమం అసంభవ మన్నారు. సత్తుగాని, అసత్తుగాని సదసత్తుగాని జనన మొందుట యంటూ లేదు అన్నారు గౌడపాదులు. [సదసత్స దసద్వాఽపి న కించి ద్వస్తు జాయతే - కారిక IV - 22.]

* 1. "సదసదుభయానుభయాదిప్రకారైః అనిర్వచనీయత్వమ్, ఏవం హి అవిద్యానామ్ అవిద్యాత్వమ్." — బ్రహ్మతత్వసూక్తి.

2. "నా సద్రూపా న సద్రూపా. మాయా నై వోభయాత్మికా సదసద్భ్యాః మనిర్వచనీయా మిథ్యాభూతాః సనాతనీ" - ఆదిత్యపురాణం నుంచి శ్రీరాధాక్రిష్ణన్ వుల్లేఖించిన పాఠం.

శంకరుడు భాష్యంలో విషయాన్ని విప్పి చెప్పాడు: ' *ఉనికి లేములు ఎందుకంటే గల వస్తువుకు పుట్టుకనేది సంభవం కాదు. ఎందుచేతనంటే అటువంటి విరుద్ధ లక్షణాలు వాకే వస్తువుకు వుండనేరవు గనుక.' అంతేగాక సదసత్తులకు సంబంధమే పాసగ దన్నాడని ముందే చూశాం.

వేదాంత సూత్ర భాష్యంలో కూడా యిదే వ్యక్తమయింది. జైనమతం సదసత్స మావేశాన్ని ప్రతిపాదిస్తుందని తెలుసుగదా! ఆ అనేకాంత వాదాన్ని 'నైకస్మిన్న సంభవాత్' (2-2-33) అనే సూత్రభాష్యంలో శంకరుడు తిరస్కరించాడు. వేదాంత శాఖలలోని ద్వైతా ద్వైతాన్ని ఈ కారణంచేతే తిరస్కరించాడు. (2-1-14) సూత్రానికి వ్రాసిన భాష్యంగమనించ వలసివుంది. "ఒకేమారు అనేక స్థలాలలో వుంటున్నట్లయితే అనేకత్వ ప్రసక్తి సంభవిస్తుంది" అన్నాడు. ["యుగపదనే కత్ర వృత్తాననేకత్వ ప్రసంగాత్" - 2-1-18. వే సూ. భా.] దృశ్యప్రపంచం వైరుధ్య కలుషితం గావున అది హీనసత్యమనలేదు. దృశ్యమయిందంతా నశిస్తుంది. నశించేది పరమసత్యం కాజాలదు. శంకరుని దృష్టి ఇంతే. నశ్వరమైనందుకే అది హీనసత్యం. దృశ్యంయొక్క లోతుపాతులు ఆయనకంతగా పట్టలేదు.

శంకరుడు లోక వ్యవహారాన్ని సత్యాన్యతాల జోడింపు అన్న సందర్భాలున్నాయి. "సత్యాన్యతే మిధునీ కృత్యాహ

*"If things be both existent and non-existent, there also it cannot be born for, such contradictory ideas cannot be associated with a thing"-Nikhilananda's Translation of M. K.

మీదం మమేదమితి నైసర్గికోఽయం లోక వ్యవహారః - అధ్యాస
భాష్యం. — “సత్యాన్యత వ్యవహారో లాకికో.”
(2-1-14 వే. సూ. భా.) బహుశా యీ సందర్భాలు పై
విధంగా పొరపడడానికి దోహదం చేసినవికావచ్చు.

కాని అన్యతం అంటే అసత్తు కాదు. అన్యతం మిథ్యకు
పర్యాయపదం. మిథ్య అసత్తుకాదని తెల్సుకున్నాము. మట్టి -
కుండ, మూకుడు దృష్టాంతంలో కుండ, చట్టి, మూకుడునంటి
నామమాత్రపు వికారజాతమంతా అన్యతాలుగా పిలవబడ్డాయి.
(‘వాచారంభణ శబ్దేన చ వికారజాత స్యాన్యతత్వాభిధానాత్’
2-1-14 వే. సూ. భా.) అభిన్న నిమిత్తో పాదానకారణంగా
పరబ్రహ్మ సత్యమై జగత్తులో అంతర్భూతమైవుంది. జగత్తు
నామరూప వికారజాతంగా అన్యతం, మిథ్య అవుతున్నది. మిథ్యా
సత్యాలు జగత్తులో సమావేశమై వున్నాయి. శంకరుల అభి
ప్రాయం ఇంతేగాని అన్యం కాదు.

మాయావాద వివర్ధ

లేకుండా వున్నా ననిపించే దొకసత్యం వుందంటుంది
అద్వైతం; ఇందుకు దాఖలా అధ్యాసానుభవం అంటుంది.
అధ్యాసపరామర్శ పూర్తి జేశాం. అధ్యాస రెండు సమసత్తా
కాల మధ్యనే జరుగుతుందని చూశాం. అందుచేత మిథ్యాత్వ
మొక్కోటిగా స్థానం పొందడమే అసంభవం; అనుభవవిరుద్ధం.
ఏదైనా ‘సత్తు’ గావాలి; లేదా ‘అసత్తు’ గావాలి; కాకుంటే
‘సదసత్తు’ గానాలి. ఈత్రివిధతత్వానికి భిన్నమైనదానికి తావు
లేదు. అది అసంబద్ధము.

లేనిదైకూడా కార్యకారి కాగలిగినదంటూ వొక టుండ
డం, చిన్నాత్రబహ్మ ప్రతిపాదనానంతరం అద్వైతసిద్ధాంతాన
సరం: మనసిద్ధాంతతర్కావసరాలకు కట్టుబడి వుండమంటే
ప్రకృతి మొగమోటపడుతుందా? ప్రకృతిదీతి కనుగుణంగా మన
సిద్ధాంతాలను మలచుకోవడమే మనవిధి, విజ్ఞత.

అద్వైతం మిథ్యారాశిని అనుభవవిషయంగా చూప
బూనడంలో వొకగందరగోళ ముంది. బాహ్యసత్యాన్ని, దాన్ని
మనం గ్రహించే జ్ఞానక్షణాల్ని (Moments of know-
ledge) కలగాపులగం చేస్తోంది. తాడునీ, దాన్ని తెలుసు
కోబోనడంలో వొకఅంచెగా తటస్థమైన పామున్న జ్ఞానరూ
పాన్నీ వొకేత్రాసులో పెడుతోంది. బాహ్యసత్యం భ్రాంతిగో
చరమైన పామువంటి “ సాపేక్ష్య ” సత్యం కాదు. బాహ్యసత్యం
యొక్క సాపేక్ష్యత యిటువంటిది గాదు. బాహ్యసత్యంలో
సాపేక్ష్యత అనయవి, అవయవాల సంబంధానికి చెందింది.
భాగాలు, వాటిస్థముచ్ఛయంగా వుంటుంది. దీన్ని అలక్ష్యం
చేయడం విచక్షణను విడనడ మవుతుంది.

పరబ్రహ్మం ఏకైకసత్యం. అది స్వయంప్రకాశం. వేడిమి
అగ్నికి ఎంత నై సర్గికధర్మమో, స్వయంప్రకాశం బ్రహ్మనీ క్షంత
స్వాభావికధర్మం. అది నిత్యం. ఇటువంటి స్వయంప్రకాశం
మాయచేత మరుగుపడుతోందంటారు అద్వైతులు. ఈమూయ
పరబ్రహ్మానికి కనీసం ఆగంతకధర్మంకూడా కాదు. ఎలాగో
బ్రహ్మాన్ని ఆశ్రయంగా చేసుకొని వుంటోంది. ఒకానొకవస్తువు
యొక్క స్వాభావికధర్మం, దాని స్వరూపం, ఆవస్తువుతో

న్యూనసంబంధంగల దానివల్ల మరుగునబడడం విరుద్ధంకాదా?
స్వాభావిక ధర్మమైన స్వయంప్రకాశం ఎట్టి 'అగౌరవాని'కి గురి
కారాదు; అప్పుడే అది స్వరూప మనిపించుకో కల్గుతుంది.
అందువల్ల 'మాయచేత పరబ్రహ్మం ఆన్వతం కానడం
అసంభవం.

మాయనలన సర్వజ్ఞుడు భ్రాంతికి గురి అవుతున్నా
డన్నమాట. భ్రాంతికి లోనయ్యేవాడు సర్వజ్ఞుడేలా గవుతాడు?
కాని భ్రాంతుడు కాకుంటే జగద్రచన అసంభవమైపోతుంది.
సర్వజ్ఞుడు కాకుంటే సృష్టికి శక్తిలేనివాడవుతాడు. అద్వైతంలో
యీవైరుధ్యానికి పరిష్కారం లేదు.

మాయ పరబ్రహ్మంలో వుందంటే, జ్ఞానమే అజ్ఞా
నానికి ఆశ్రయం కాకతప్పదు. ప్రకాశ స్వరూపమైన సూర్యుని
లోనే చీకటి వుంటుందన్నమాట!

మాయ 'అనాది' గావాలిగాని అనంతం కాదంట.
కాని ఆద్యంతాలకు ఎడబాటు అనూహ్యం. ఒకటున్నపక్షంలో
రెండోది వుండాలి. అంతమువుండి ఆదిలేనిది అనుభవం
లోనే లేదు.

మనలోని జ్ఞాత బ్రహ్మం కాదంటుంది అద్వైతం.
పరబ్రహ్మ ప్రకాశంవలన కాంతిలేబుద్ధి జ్ఞానానికి కర్త అవు
తోందట. కాని యిది వారివాదం ప్రకారం నిజంగా అసంభ
వం. మాయా, బ్రహ్మలురెండూ 'అత్యంత అసంకీర్ణాలు'.
రెండూ రెండు విరుద్ధ శ్రేణీయ విషయాలు. వాటిమధ్య సం
బంధం వుండనే వీలేదు. సాంఖ్యంలోని ప్రకృతి - పురుషుల

మధ్య సంబంధానికి ఎటువంటి ఆక్షేపణనూ అద్వైతం, తెచ్చిందో దాన్ని వీరూ తప్పించుకోలేదు. అద్వైతంలోని విపర్యాసమిదే.

మాయ పరబ్రహ్మంలో సర్వతా వ్యాపించివుందో లేక వాకానాక తావులోనే వుపస్థితమయిందోకూడా శంక రుడు నిర్వచించలేదు. కాని, విద్యారణ్యులు విప్పిచెప్పారు. ఏకదేశస్థమై వుందని పంచదశిలో [2 అ - 78 శ్లో||] చెప్పారు. ఇలాచెప్పడం ఎలా సాధ్యమైందో? ఇక మాయ తెలియ బడేదా? తెలియబడనిదా - ఏమనాలో అర్థంగాకుండావుంది!

అప్రమేయమనే పరబ్రహ్మాన్నీ, దానిస్వభావాన్నీ తెలుసుకోగలం. కాని అనుమాన ప్రమాణసిద్ధమనే మాయ యొక్క నిజస్వభావాన్ని తెలుసుకోజాలమరటుంది. అద్వైతం! మాయలో భాగంగా వుంటున్నంతసేపూ మనం ఆమాయ స్వభావాన్ని కనుగోలేమట. బ్రహ్మనుభవం పొందిన సమయం న యీ సమస్యే రాదట. అందుచే దాని అనిర్వచనీయతకు భంగం వాటిల్లదంటున్నారు, ఇది నిజస్థితిగాదని భావిస్తాను.

మాయలేని క్షణం పరబ్రహ్మంలోలేదు. జగత్తు, సృష్టి అన్నది మాయయొక్క వ్యక్తిత్వం. మాయ అవ్యక్తస్థితిలో వుండగలదుకూడా. సృష్టికి పూర్వస్థితిని ప్రాగవస్థ అంటారు. అప్పుడేమాయ అవ్యాకృతంగా పరబ్రహ్మంలో వుండంటారు. సాంఖ్యుల సత్కార్యవాదాన్ని అద్వైతం అంగీకరించినంతలో యిలా వుందనకతప్పదు. కార్యం కారణంలో సూక్ష్మరూపంలో వుంటూ వచ్చేదేగాని, సరికొత్తగాదు. [ఇదమేవ వ్యాకృతం నామరూపవిభిన్నం జగత్ప్రాగవస్థాయాం పరిత్యక్తవ్యాకృత

నామరూపం బీజశక్త్యనన్త మవ్యక్త శబ్దయోగ్యం- దర్శయతి.' 1-4-2 వే. సూ. భా.] పరబ్రహ్మం అవ్యక్తాన్ని పొదుల్సుకుంటే సృష్టిశక్తిని కోల్పోతాడు. అశక్తుడవుతాడు. పరబ్రహ్మం 'దృక్', 'సాక్షి.' అవ్యక్తమాయను యీ పరబ్రహ్మం గ్రహించకపోతే దాని సాక్షిత్వం, దృగ్శక్తి వ్యర్థంకావాలి. ముక్తుడు పరబ్రహ్మ అవుతాడు. ముక్తదశలో యీ సమస్య ఎదుర్కొనక తప్పదు. అలాగయితే 'అనిర్వాచ్యం', 'అజ్ఞేయం' కారాదు.

విద్యవల్ల అవిద్యానిన్మృత్తి కలుగుతుం దంటారు. ఒకానొకవ్యక్తి జ్ఞానియై బ్రహ్మభావం పొందితే విశ్వమాయ మొత్తంగా నశించవలసి వుంటుంది. ఇది జరగడంలేదు. అనేకులు జగద్గురువులు సిద్ధిపొందినా విశ్వమాయాలీల సాగుతూనే వుంది. అలా కాక వ్యక్తియొక్క అవిద్యమాత్రమే నశిస్తే మూలావిద్యను మాయను తరించడం జరగదు. ముక్తి అసాధ్యం.

అనుభవానికి యెదురీదబోతే అంతా వికుద్ధంగానే వుంటుంది. అద్వైతంలో మాయావాదం యొక్క ప్రత్యేకత ఎంతో, దాని బలహీనతకూడా అంతే ప్రత్యేకత. శంకరుని అనంతరం అద్వైతంలో శాఖాంతరభేదా లేర్పడ్డాయని చదివాము, ఆ విభేదాలన్నీ మాయావాదంవల్ల పుత్పన్నమయ్యే సమస్యలతోనే తలెత్తాయి. అంతేగాని నిర్విశేషబ్రహ్మ భావంలో యేకాభిప్రాయం. కుదరకకాదు. మాయావాదం తెచ్చిపెట్టిన చీలికల్ని చూద్దాం.

'జీవాత్మ' మాయయొక్క కార్యమంటారు. ఇక ఆకార్యమెలా జరిగిందోనన్నదొక పెద్ద వివాదం. చంద్రుడు నీటిలో

ప్రతిబింబిస్తున్నాడు. నీటిలోని నీడ చంద్రుడికన్నా వేరుగా అగు
పిస్తుంది. అలాగే పరబ్రహ్మం మాయలో ప్రతిబింబించి జీవాత్మ
రూపం తీసుకుంటున్నాడు. దీనిని బింబప్రతిబింబవాద మంటారు.
[దీనికి శంకరుడే ఆధారం. బృహదారణ్యక భాష్యం (2-1-19)]
బింబప్రతిబింబభావన రెండు స్వతంత్రసత్యాల్ని అపేక్షిస్తుంది.
చంద్రుడు - జలం; దృశ్యం - దర్పణం - యివి తేవ్వనివి. ఇది
అద్వైతానికి విరుద్ధం. ఈ బాధానివారణకు ' అవచ్ఛేదవాదం '
వెలువడింది. దీనికి శంకరుని ప్రతిపాదన వుంది. నిజానికి యీ
పాదానికి కర్త గొడపాదుడు. ఆకాశం కుండచేత పరిమితమై
ఘటాకాశ మనిపించుకుంటుంది; వడగల్లురూపంలో కట్టుబడి
కరకాకాశ మవుతుంది. అంటే పుషాధివైవిధ్యంచేత భిన్నరూపా
లుగా వ్యవహారం పొందుతోంది. అదేమాదిరిగా పరబ్రహ్మం
స్వయంపరచ్ఛేదనావ్యాపారంవల్ల జీవజగత్తు లేర్పడుతున్నాయి.
ఇదీ అవచ్ఛేదవాదం; కాని దీనికి వచ్చే ఆక్షేపణా యథాపూ
ర్వమే. ఆకాశం నానావస్తురూపాల్లో పరిమితం కావాలంటే,
ఆయావస్తువులు ముందే వుంటున్నవి కావాలి. అవే లేకపోతే
ఆకాశానికి పరిమితత్వం లభించనే లభించదు. ఇందులో
అద్వైతం ఆభాస మవుతుంది. ఈనంకరను దీర్చబోయారు
మహాకవి. అందు కొకకథ చెప్పారు. ' కర్ణుడు కుంతీపుత్రుడు.
కాని సూత్రునియింట పెరిగాడు. రాధ పెంచింది. దానితో
రాధేయ్యణ్ణి అనుకున్నాడు. అదేవిధంగా పరబ్రహ్మం తన్ను
తానే అన్యంగా, ప్యావహరికార్థంగా భ్రాంతు డవుతాడు. '
అని చెప్తారు. దీనికి శంకరుడే అవలంబన. దీనినే రాకుమారుడు
హీనకులస్తుడియింట పెరగడంగా ఆయన చెప్పాడు. అది ఆయన

సాంతకథ గాదు. 'వేదాంతదేశికు' లోక కీనిశంగా చెప్పారని సాంప్రదాయకకథను బృహదారణ్యకంలో (2-1-20) ఉటంకించాడు.

ఏకజీవ, అనేకజీవ : వాదాలు మళ్ళీ వినదించాయి. పరబ్రహ్మము ఏకైకమై, మాయకూడా ఏకైకమైతే మాయాబద్ధమైన జీవుడొకేవొక్కడు అవుతాడు. ఇందునల్ల ప్రపంచంలో ఒక్కడు, మోక్షం పొందితే అందరూ, మోక్షం పొందాల్సి వుంటుంది.. అందుచే మాయలోనే నైనిశ్య ముందన్నారు. అనేకమైన అనిద్యలచేత అనేకులు జీవు లేర్పడుతున్నారన్నారు కొందరు.

జగద్రచనలో మాయకున్న పాత్రేమిటి. అన్నదానిని గూర్చి వివాదం వుంది. పరబ్రహ్మమే కారణంగాని మాయకు కారణప్రతిపత్తి ఏమీ లేదని ఒకశాఖ - ఇందుకు విరుద్ధంగా మరోచీవరకు లాగి, కారణత్వ మంతా మాయకు కట్టబెట్టింది వేరొకశాఖ. మాయాబ్రహ్మములు రెండూ కలిసి కారణం ('అవిద్యాసహిత బ్రహ్మోపాదానం') అవుతున్నాయన్నారొకరు. ఈరాశివారిలో కొందరు వినర్తకారణం బ్రహ్మం, ఉపాదానకారణం మాయ అన్నారు; మరికొందరు బ్రహ్మమే ఉపాదానకారణంగాని, అందుకు మాయ సహకారికారణం మాత్రమే అన్నారు.

మాయలో ప్రతిఫలించిన పరమాత్మ ఈశ్వరుడు. ఆ ఈశ్వరుడు జీవుల్ని, జగత్తునీ సృజించాడు అన్నారు కొందరు. కాదు, జీవులుమాత్రమే ఈశ్వరసృష్టి; అలా సృజింపబడ్డ జీవులే

తమ అవిద్యాసహాయంతో జగద్వైశ్యాన్ని కల్పిస్తున్నారన్నాడు
వేరొక్కరు. ముక్తివిషయంలోనూ, అవిద్యావినాశర విషయం
లోనూ మరెన్నో భిన్నదృక్పథాలున్నాయి.

సామాన్యపాఠకుల కిదంతా గందరగోళంగా కనిపిస్తుంది.
ఈ గందరగోళాని కంతకూ కారణం మాయావాదం తార్కి
కంగా సున్యవస్థితం కాకపోవడమే. అద్వైతంలో దానికి జీవత్స
మన్వయం, అనుసంధానం చేయ వీలు లేనందుననే ఈవర్ణితి
పర్పడుతోంది. ఆధునికాద్వైతుల్లో కొందరు యిదంతా గమ
నించారు. ఇలా వివరంగా వెల్లినకొలదీ చిక్కు తెగడంలేదు;
పైగా పెరుగుతోంది. అందుచేత వీరు శంకరునిదగ్గరే ఆగమంటు
న్నారు. మాయభ్రమక్క స్వభావం, బ్రహ్మతో దానిసంబంధం,
దానికార్యకలాపం 'అనిర్వచనీయం' అనే బిళ్ళకిందేవుంచడం
మంచిది అంటున్నారు. ఇది సమన్వయకు సమాధానం చెప్పకునే
బాధ్యతను విడనాడడమేగాని మరొకటి కాదు. 'అనిర్వచనీ
యత' వొక గడ్డిదుబ్బు. దానిచాటున అద్వైతం అనే చేప
ఎండదు.

5. శంకరుడు జగత్తు కిచ్చిన హోదా

“శంకరుడు బాహ్యజగత్తుయొక్క వాస్తవికతను నిరాకరించలేదు. పైగా తనయుక్తి నొడ్డి సమర్థించాడు. ఈవిషయం పాఠకుల, విమర్శకుల దృష్టి నంతగా ఆకర్షించలేదు. అందుచే ఈ హంశాన్ని అధికంగా ప్రాముఖ్యంతో పెట్టాలి.” అనుకొంటున్నారే నేటి అద్వైతవేదాంతాలు. అందులోనూ పాశ్చాత్య సంపర్కంచేతా, విజ్ఞానశాస్త్రాభివృద్ధిచేతా ఆధ్యాత్మికపాదం యొక్క పాదులు కదిలి భౌతికపాదం మనసుల కెక్కుతున్న రోజులుగా భావించి, శంకరాద్వైతానికి వాస్తవికతాయాపాన్ని వీలైనంతవరకూ సంతరించి నిలబెట్ట జూస్తున్నారు. వీరు శంకరుని హాదాన్ని ఏకత్వప్రతిపాదక మని (Monism) చెప్పరానని, సత్యం ద్వైతం కాదన్నంతవరకేనని, అద్వైత మంటే ఏకత్వం కాదని నొక్క చెబుతున్నారు. శంకరునియెడ యీవివరీతాభిప్రాయం కలగడానికి ఆయనఅనంతరం అద్వైతం విజ్ఞానపాదీయ వాసనలతో నడిచిందంటున్నారు. యోగవాశిష్ఠం, దృష్టిస్పృష్టి వాదమాత్రమే అట్టివి. కాని వాచస్పతి, పంచషాదీకావినరణ శాఖ, విద్యారణ్యులు మొదలైన ప్రసిద్ధులంతా సుబోధంగా చెప్పి పోషించినదంతా వాస్తవికతాపార్శ్వన్నే. వీటికే బహుశప్రచారం వుంది. అందుకని నేడు వెలునడే ప్రతిఅద్వైత వ్యాసంలోనూ, గ్రంథంలోనూ యిందునిమిత్తం ప్రత్యేకించి ఒక శీర్షిక, ఒక అధ్యాయం తప్పనిసరిగా వుంటోంది. శంకరుడు జగత్తును కేవలం ‘అసత్తు’ గా చెప్పాడనుకొన్నవారికి యీ ప్రయత్నాలవల్ల పునరాలోచన కలుగనచ్చునేమో. అది

మనసు కెక్కి మరోమోతాదులో పని చేసినా వింత కాదు. దీనిపరిణామప్రభావా లెలా వున్నప్పటికీ యథార్థవిషయాలను అజలోకి తీసుకోవాలి.

ప్రతిఆధ్యాత్మికవాదసిద్ధాంతమూ అనివార్యంగా జగత్తు యొక్క హోదాను తక్కువచూపు చూడవలసిందేనా అనే ప్రశ్నను ముందుగా పరిశీలించుకోవాలి. అటువంటి అగత్యం లేదనే సమాధానం చెప్పకోవాల్సివుంటుంది.

బాహ్యజగత్తు జ్ఞాతయొక్క బుద్ధివిశేషాన్నిబట్టి వునికి ననుభవిస్తోంది అంటుంది విజ్ఞానవాదం. బాహ్యజగత్తు ద్రష్ట యొక్క చిత్తసృష్టినల్ల వున్నట్లనిపిస్తోంది దంటుంది. ఆధ్యాత్మిక వాదమంటే యిటువంటి విజ్ఞానవాదమాత్రమే కాదు. జ్ఞాత యొక్క అస్తిత్వంతోనూ, అతనిచిత్తవృత్తితోనూ నిమిత్తం లేకుండానే జగత్తు స్వతంత్రహోదాను కలిగివుందని చెప్పే ఆధ్యాత్మికధోరణులే చరిత్రలో ఎక్కువ. అవి బాహ్యస్తిత్వ బోధకవాదాలు (Objective Idealisms) అనబడతాయి. శంకరు డిందులో ఏశ్వేణిలోకి వస్తాడో తెలుసుకోవడం మన ప్రస్తుతాంశం.

బహుశా బాహ్యజగత్తుయొక్క అస్తిత్వాన్నిబోధించిన ఆధ్యాత్మిక వేత్త గావచ్చు ననుకొందాం. కాని అంతమాత్రంకో మనసమస్య ముగియదు. ఇందులోనూ మరోవిధంగా జగత్తు సత్యత్వస్థాయిని కొంచపరచిన కోన లున్నాయి. గౌరవించినవీ వున్నాయి. అలా గౌరవించినవాటిలోనూ శ్రేణిభేదాలు వున్నాయి. బాహ్యజగత్తును జడపదార్థంగానే చెప్పినవా

రున్నారు. రామానుజుడు, భాస్కరుడు, నల్లభుడు యిందుకు పుదాహరణలు. 'సృష్టివాదు'(జాతివాదం)లంతా బాహ్యప్రపంచాన్ని ద్రవ్యమయంగా పూహించేవారే. ఇందుకు భిన్నంగా బాహ్యజగత్తును భావపదార్థంగా (Thought Substance) గ్రహించే దొక శ్రేణి వుంది. ప్రపంచమంతా దేవుడి తలతోని పూహ అంటారు వారు. కాకుంటే ప్రపంచమంతా దేవునితో నిమిత్తంతోని వొక పూహమాత్రమే నంటారు. బాహ్యజగత్తుయొక్క ద్రవ్యత్వాన్ని జడత్వాన్ని మాత్రమే వీరు తిరస్కరిస్తారు; కాని దాని స్వతంత్ర సత్తాను గుర్తిస్తారు. ప్రపంచం 'అఖండభావంయొక్క అభివ్యక్తి' (Expression of the Absolute Idea) అన్న హేగెల్ యిందు కొక పుదాహరణ. 'దేవుని పూహ (Thought of God) అన్న 'బిషప్ బెర్క్లే' మరో పుదాహరణ. 'నా కళ్ళతో చూసి, చేతుల్తో తాకే వస్తువులకు అస్తిత్వం యధార్థంగా వుందనే విషయాన్ని ఎంతమాత్రమూ శంకించను. 'తత్త్వవేత్తలు' ద్రవ్యం, మూర్తపదార్థం అనేపేర పిల్చేదాని అస్తిత్వాన్ని మట్టుకే నిరాకరిస్తున్నాం" * " బాహ్యంనుండి మనమీద ప్రభావం పడుతోంది కాబట్టి మీ భౌతికవాదుల్తో పాటుగా నేనూ మనకన్నా వేరైన వొకానొక అస్తిత్వంలో బాహ్యతలలో శక్తు లున్నా యనకతప్పదు. ... కాని యీ

* "That the things I see with my eyes and touch with my hands do exist, really exist, I make not the least question. The only thing whose existence we deny is that which Philosophers call Matter or corporeal substance."

గొప్పఅస్తిత్వంయొక్క స్వభావ మేమిటా అనేవిషయంలో మనం విభేదిస్తాం. దాన్ని నేను అధ్యాత్మం అంటాను, నువ్వు భౌతికద్రవ్యమంటావు” † అని అన్నాడు “బెర్క్లే” మహా శయుడు. బాహ్యజగత్తునే భావమన్నాడు. అంతకంటే మరో పరమార్థసత్యం వుందనలేదు; దీన్నొక హీనసత్యంగానూ చేయలేదు. ద్వంద్వ సత్యాలను ఆచున భావించలేదు.

ఇక నిప్పుడు శంకరుడివేపు దృష్టి సాగించనచ్చు. శంకరుడు ‘జడ’న్ని, ‘ద్రవ్యత్వా’న్ని గుర్తించలేదు. జడమనేది అన్యత్త చైతన్యమేగాని వేరుగాదన్నాడు. ఉన్నదంతా నిర్గుణ చైతన్యం. మాయ నిర్గుణ చైతన్యంకాదు. కాని అది ‘జడం’ కాదు; ద్రవ్యం కాదు. శంకరుని భావనలో అదొకమానసిక లక్షణం; అజ్ఞానరూపిణి. అంతే. ఇది ఆపాశ్చత్యులనే భావపదార్థం కాదంటే కాదనొచ్చు; కాని వారి పూహలోవలే అది జడద్రవ్యంకన్నా భిన్నమనేది నిశ్చయం. [అయితే పాశ్చత్యుల భావం నిర్గుణ చైతన్యంతో తుల్యమయింది కాదు, అదే సమయంలో అద్వైతవేదాంతంలో జడభగత్తుతోపాటుగా ఆలోచన, భావం, అహంత, అజ్ఞానం, విజ్ఞానం చైతన్యంకన్నా అన్యమైనవిగా లెక్కకొస్తాయని గమనించాలి.] కాని పాశ్చ

† “I assert as well as you (Materialists) that, since we are affected from without, we allow Powers to be without, in a Being distinct from ourselves.....But then we differ as to the kind of this Powerful being. I will have it to be Spirit, You Matter.....”

త్యుల భావరూపాలు. పరమార్థ సత్యాలు. కాని శంకరుని
మాయ, దానికార్యమైన ప్రపంచమూ మిథ్యాభూతాలు,
వ్యవహార సత్యాలే అవుతున్నాయి. ఇందుచేత ఆధ్యాత్మిక
వాదానికి జగత్తు హోదాకు గౌరవహాని కలిగించడం అనివార్యం
కాదు. కాకపోగా, శంకరుడలా న్యూనపరిచాడు. ఇలా న్యూన
పరచిన ఆధ్యాత్మిక వేత్తలు చరిత్రకు సుపరిచితులైన వారింకా
వున్నారు. గ్రీకుల్లో ప్లేటో మహాశయుడు, 'ఇలియాటిక్ శాఖ'
మొత్తంగానూ, జగత్తును వ్యవహారసత్యంగా చెప్పారు. పరమ
సత్యం, వ్యవహారసత్యం అనే రెండు ఘాయల్ని వారూహించా
రు.. మనదేశంలో నాగార్జునాచార్యుడూ వూహించాడు.
విజ్ఞానవాదులూ వూహించారు.

కాబట్టి శంకరుడు బాహ్య స్థితివాది అవునా కాదా
అన్న మీమాంసే ఏకైక విషయం గాదు. ఒక వేళ భావరూప
బాహ్య స్థితివాదియే అయితే అందులో మళ్ళీ ఆయన స్థాన
మెక్కడ అన్నదికూడా తెక్కలోకి రావాలి.

అద్వైతంలో జగత్సత్యత్వానికి ఎల్లలు

ఈ స్పష్టికరణను తలకట్టుగాపెట్టి సూటిగా శంకరునికి
సంబంధించిన వివరాలలోకి వెళ్ళవచ్చు. శంకరా ద్వైతాన్ని
వొక సముద్రంగా వూహిస్తే దాని కిరువేపులా రెండు చెలియ
కట్ట లుంటాయి. వాటి నాసముద్రం మీరగూడదు. జగత్తు
ఆకాశపుష్పం, శశవిమాణం మాదిరిగా 'అశీకం', 'అసత్తా'
కారాదు. ఇదొక కట్ట. జగత్తు పరబ్రహ్మం యొక్క అధీనతను

తప్పి స్వతంత్రించరాదు; అదో స్వతంత్ర సత్యం కారాదు. ఇది రెండో కట్ట. దీన్ని శంకరుడి మాటల్లోనే వినొచ్చు : “సృష్టికి పూర్వం జగత్కారణమైన స్వతంత్రావస్థ వున్నట్లు మేమంగీకరిస్తే అవశ్యం. మేము ప్రధానకారణవాదాన్ని (సాంఖ్యుల ప్రకృతి వాదాన్ని) అంగీకరించినట్లువుతుంది. జగత్తు పూర్వావస్థ స్వతంత్రంకాదనీ, పరమేశ్వరాధీనమనీ మా వాదన. అటువంటి అధీనావస్థ నంగీకరించడం ప్రయోజనకరం”. “తదధీనత్వాదర్శవత్” అనేసూత్రానికి (1-4-3 వే. సూ. భా) వ్రాసిన భాష్యం గమనించాలి. ఈ రెండుకట్టల మధ్యా కావలసినంత ఆటస్థలం వుంది. చాలా లంక లుంటాయి. అవిద్యాజగత్తుల హోదాకు కనిష్ఠ, గరిష్ఠ పరిమితుల నిర్వచనం యిది.

విజ్ఞానవాదం ప్రకారంకూడా జగత్తు కుండేటి కొమ్ము నంటి సత్యంకాదు. అది వ్యక్తిగతమైన ద్రష్ట వుంటేనే దృశ్య మాన జగత్తు వుంటుం దంటుంది. అసత్యంకే ద్రష్టవున్నా దృశ్యస్ఫూర్తికూడా వుండరాదుగదా! అందుచేత విజ్ఞాన వాదంకూడా అద్వైతంలో తననీడ చూసుకుని సంతోషించే అవకాశంలేకపోలేదు. అందుచేతే ‘ప్రకాశాత్ముడు’ అద్వైత శాఖలో దృష్టిసృష్టివాదానికి (వ్యక్తి యొక్క దృష్టి సారంపు తోనే సృష్టి జరుగుతుందనేవాదం) కర్త అయ్యాడు. యోగవా సిష్ఠం అద్వైతం కాగల్గింది. మండన మిశ్రు డీ విజ్ఞానవాదీయ ప్రతిస్పనులకు బీజావాపన చేసినవా డయ్యాడు.

శంకరుడు బ్రహ్మనే నిమిత్త, ఉపాదాన కారణాలుగా వుంటోందన్నాడు. కాని అలాగే కట్టుబడ నవసరంలేదు. బ్రహ్మంయొక్క అదుపును మీరిపోనంతవరకు మాయ కొంత

స్వేచ్ఛను అనుభవించవచ్చు. ఈ అవకాశాన్ని పురస్కరించు కుని పద్మపాదుడు (పంచపాదికా) వినరణశాఖను ప్రారంభించాడు. జగత్తుకు మాయ పుపాదానకారణం అన్నాడు. అద్వైత శాఖల్లో వాస్తవికతకోసం చేసిన ప్రయత్నంయొక్క చరమ స్థానం యిది.

ఈ రెండూ-అంటే విజ్ఞానవాదం, బాహ్యార్థవాదం- శంకరునిలోనే వున్నప్పటికీ అద్వైతం, అద్వైతం అనిపించుకోడానికి అర్హతను కోల్పోదు. ఈరెండింటికీ శంకరునిలో స్థానమున్నట్లు తేల్చి చెప్పగలిగితే శంకరునికి దెబ్బతగులుతుంది. విజ్ఞానవాదంనుండి బాహ్యార్థవాదానికి మారిన భావ పరిణామం శంకరునిలో వుందనాల్సి రావచ్చు. ఆయనలో పరిణామం చూపాలంటే ఆయన రచనలకి కాల నిర్ణయ పట్టిక తయారు చేయాలి. అలాచేసేందు కవకాశాలు అంతగా లేననుకుంటాను. ఆయన జీవితశకలం ముప్పైరెండేళ్ళుకానడనే నిజమయితే మందకొడిగా నడచిన ఆయనకాలంలో అల్ప న్యనధిలోనే పరిణామమంటే అదొక విశేషమనుకుంటాను. పరిణామ మనడానికంత యజువు లభించకపోతే ఆయనది ద్వంద్వ న్యక్తిత్వం అవుతుంది. భావాలు పూర్తిగా నిశ్చయ రూపాన్ని పొందలేదనాలి.

శంకరునిలో బాహ్యార్థవాదం (OBJECTIVISM)

వేదాంత సూత్రంలో బాదరాయణుడే తనకుతానై విజ్ఞానవాదాన్ని సూత్రముఖంగా ఖండించాడు. అంతేగాక ఆయన పెనగులాటంతా నిరీశ్వరసాంఖ్యంలోనే ఉపనిషత్తులు ప్రకృతికారణవాదాన్ని చెప్పడంతో, పరబ్రహ్మన్న చెబు

తున్నాయని తాను చెప్పాలి. ప్రకృతి - పురుషులనే ద్వైత సత్యం లేదు అనాలి. అనంతకోటి పురుషుల్ని వాకేవాక పురుషునిగాచేసి, పురుషునికన్నా స్వాతంత్ర్యం ప్రకృతికి లేదని, దానిస్వేచ్ఛను అపహరిస్తే ఇకలభించేది అద్వైతం. ఇదీ ఆయన కథనం. బాదరాయణుడు దీన్ని భాష్యరూపంలోనూ, యుక్తి రూపంలోనూ గూపని చేయడాన్నే లక్షించాడు. ప్రకృతిని స్వతంత్రసత్యంనుండి పరాధీనసత్యంగా మార్చి పూరుకున్నాడు. అందుచేత తప్పనిసరిగా బాహ్యార్థనాదాన్ని బాదరాయణులు వరించాల్సివచ్చింది. సాంప్రదాయసిద్ధమైన హిందూలోకంలో సాంఖ్యానికి గొప్పస్థానం వుంది. దానివల్ల ఏర్పడ్డ వాస్తవిక దృక్పథాన్ని పాపండమతంగా చూడబడేబాద్ధంలోని విజ్ఞానవాద పక్షపాతంతో విడనాడడం ఆయనకు సాధ్యంగానిపింది. అందుకే 'తదధీనత్వాత్, అర్థనత్' అన్నాడు వాకవేపున; రెండోవేపున 'నా భావ ఉపలబ్ధేః' (2-2-28) అని అన్నాడు. మొదటిసూత్రం యిందాకే చూశాం. రెండోది ప్రస్తుతం చూద్దాం.

“జ్ఞానవిషయాలైన (objects of knowledge) స్తంభం, కుడ్యం, ఘటం, పటం మొదలైన బాహ్యవిషయాలు ఉపలబ్ధ మవుతున్నాయి. బాహ్యంలో పుపలబ్ధమయ్యేదానిని లేదనగూడదు.”

1. “ఉపలబ్ధజ్ఞానంవల్లనే బాహ్యార్థాలు పుపలబ్ధికన్నా భిన్నంగా వుంటున్నాయని అంగీకరించక తప్పదు. ఉపలబ్ధ జ్ఞానం మాత్రం స్తంభం, కుడ్యం అని అనుకోవడంలేదు. లోకంలో అందరూ స్తంభపద్యాలను జ్ఞానానికి విషయాలు గానే తెలుసుకుంటున్నారు.”

“అంతరంగిక జ్ఞానం, బాహ్యవిషయాల వునికి వాకే మారు సంభవిస్తున్నాయన్న నియమంనల్ల నే జ్ఞానం కలుగుతోంది. ఇదే సహజోపలంభనియమం. ఈ సహజోపలబ్ధినల్ల కూడా జ్ఞానానికి, బాహ్యార్థానికి అభేదం కలగడంలేదు”.

2. “ఘటజ్ఞానం, పటజ్ఞానం అనే న్యనహారంలో జ్ఞానం వాకేవాకటి. కాని యీ ఏకరూప జ్ఞానానికి ఘట పటాలు విశేషణాలు. అందుచే భిన్నాలు. ఏకరూపమగు జ్ఞానం భిన్నభిన్నాలైన బాహ్యార్థాలకన్నా భిన్నమని తెలియడం బాహ్యార్థాలవల్ల నే. బాహ్యార్థాలు జ్ఞానంకన్నా భిన్నాలని అభిన్నమగు జ్ఞానంవలన తెలుస్తోంది.”

శంకరుడు గట్టి బాహ్యార్థవాది అని అంటా నికిదొక గొప్పదాఖలా. ఈవాదంలో చక్కని లాఘవంవుంది. శంకరుని భావవాదంలోనుండి భౌతికవాది గ్రహించి, తనలో యిముడ్చుకోవాల్సిన మంచి హంశం యిదొకటి. ఈవాదనా సరళి భౌతికవాదానికి అనుకూలమైన ధోరణే. నామట్టుకు నాకిది వుత్సాహకరమైన విషయమే. కాని యీ వుత్సాహాని కింత లోనే అంతరాయం కలుగబోతోంది. బృహదారణ్యక భాష్యంలో శంకరుడు దీనితార్కికావధిచూపుతాడు. ఈవాదనా సరళిని అందులో మరోఅంతస్తు కెక్కించాడు. అదే దానిబల హీనతనుకూడా బైటికి దెచ్చింది. మెలకువలో చూచే బాహ్య జగత్తువిషయంలోనేగాక స్వస్థానస్థలో కనిపించే దృశ్యాలు కూడా బాహ్యార్థాలని రుజువయ్యేందుకు యీ తర్కం ఉపయోగపడుతుంది. ఈ విషయాన్ని పరిశీలించనలసివుంది.

విజ్ఞానవాది

“కలలో మనం చూస్తున్నది చిత్తగూఢాత్మే గాని అన్యం గాదు. అందుచేత బాహ్యప్రపంచం వుందనడం తప్పు.”

సిద్ధాంత సమాధానం

“అలా కాదు; స్వప్నంలో బాహ్యవస్తువులు లేకపోయినా, జ్ఞానంకన్నా అవి భిన్నంగా వుంటున్నాయని నిరూపించవచ్చు. కలలో ఘటపటాదిజ్ఞానం యథార్థంగా కలుగుతోందని అంగీకరిస్తావు. కాని, అంతలోనే ఆజ్ఞానంకన్నా వేరుగా ఘటపటాదులు లే నంటావు!” - స్వప్నదృశ్యాల విషయాల్లో కూడా ఆదృశ్యాలు జ్ఞానంకన్నా భిన్నాలని అభిన్నమగు జ్ఞానవల్ల తెలుస్తోంది; లోకంలో అందరూ దృశ్యాలను జ్ఞానానికి విషయాలుగానే గ్రహిస్తారుగాని, జ్ఞానరూపాలుగానే గ్రహించరు. ఇంతకూ స్వప్నదృశ్యాలు దృశ్యజ్ఞానంకన్న భిన్నాలు అని తేలుతుంది. స్వప్నంలోనే యిలా తేలితే జాగ్రదవస్థలోని గాహ్యార్థాలు జ్ఞానభిన్నాలని తేలడం వాకలెక్కగా దంటాడు శంకరుడు. (బృహ. 4-3-7)

జ్ఞానం, జ్ఞేయం విభిన్నాలని మాత్రమే యీ తర్కం తేల్చగలదు. దాని కంతకన్నా లోతులేదు. జాగ్రదవస్థలోని గాహ్యజగత్తుతోపాటుగా స్వప్నదృశ్యాలు అంటే మనకిల్పితాలుకూడా జ్ఞేయరాశికిందికి సస్తాయా అంటే నిపేధించలే దీతర్కం. అదనంగా మరోముఖంనుండి స్వప్నజాగ్రత్తుల్ని విడతియ్యాలి. స్వప్నసృష్టి జీవాత్మయొక్క కల్పనా వ్యాపారం

అంటుంది అద్వైతం. ఇది బుద్ధికల్పన. తనకల్పన తనమీద, తన జ్ఞానంమీద ఆధారపడనలసినదల్లా తన జ్ఞానంకన్నా భిన్నంగా కన్పించ గలుగుతున్నాయన్నమాట. ఇందులో వైరుధ్యం యిమిడివుందనా అనాలి. లేకుంటే నిజ్ఞాన నాదాన్ని అంగీకరించాలి.

శంకరునిలో విజ్ఞానవాదం (SUBJECTIVISM)

మాంషాక్యం మొత్తం పువనిషద్భాష్యమంతా విజ్ఞానవాద ఛాయల్లో నింపాడు శంకరుడు. ఆభాష్యం స్వభావం ప్రత్యేకమైనది.

“జాగ్రదవస్థలో జ్ఞానం మనస్సుతోపాటు పంచేంద్రియాలతోకూడా సంపర్కం కల్గివుంటుంది. బాహ్యనస్తువులు చిత్తవికారాలేగాని వేరుగావు. అయినప్పటికీ బాహ్యనస్తువులనిపించేవాటిని గూర్చిన జ్ఞానంగా భాసిస్తూ తత్సంబంధమైన వాసనా సంస్కారాలను మనస్సులో ముద్రిస్తుంది యీ జాగ్రత్ జ్ఞానం”. (నాల్గవశ్లోక భాష్యం)

“నిద్రను అదేవిధంగా ఏకీభూతమని పిలుస్తారు. అంటే సమస్తానుభవం ఏకీకృతమయ్యేస్థితి అన్నమాట. జాగ్రత్స్వప్న వస్థలు రెండింటా అనుభూతమయ్యే ద్వైత దృశ్యవిషయాలు కేవలం చిత్తకల్పనామాత్రాలు. ఈ కల్పితద్వైత విషయ జాతమంతా అవిభాజ్యస్థితిని, విచక్షణారహితస్థితిని పొందుతుంది.” (5 వ. శ్లోక భాష్యం)

ఈ విషయమిలా వుండగా జాగ్రత్తస్వప్నాలమధ్య విభేదాన్ని నిర్లక్ష్యం చేయనూ చేస్తాడు. వేదాంతసూత్రంలో 'వైధర్మ్యాచ్చ స్వప్నాదినత్' (2-2-29) అన్న సూత్రం యొక్క భాష్యంలో కలకన్నా మెలకువకు ఆధిక్యత యిచ్చి వాస్తవికతాదృష్టి ప్రదర్శించాడనుకొన్నదానికి విరుద్ధంగా యిలా చెప్పాడు:

“స్వప్న జాగరితానస్థలు యథార్థంగా జ్ఞానస్వరూపాన్ని పుపాదానంగా కలిగివున్నాయి. ఈ కారణంచేత ఉభయావస్థలూ అభిన్నాలు. అయినప్పటికీకూడా త్రాడు నధిష్ఠానంగా కలిగినపాము, జలధార వగైరా భ్రాంతిరూపాలు ఒకదానినుండి వొకదానిలోనికి మారుతున్నట్లుగా కన్పిస్తున్నట్లు, యివీ మారుతున్నాయి” (7 వ శ్లోక భాష్యంలో రెండో ఆక్షేపణకు సమాధానంగా.)

బౌద్ధుల విజ్ఞానవాదంలో ప్రతిపాదించినట్లుగా తుణికమైన విజ్ఞానస్కంధం వొక్కటే చాలదని, దాని కార్య వ్యాపారంతోపాటుగా అది కూడా హీనరాశి సత్యమనీ, అంతకన్నా అతీతసత్యం వేరొకటుండడం అవసరమనీ, అదే పరమాత్మ అని నిరూపించి పూరుషంటే చాలు అద్వైతరూపం వస్తుంది. జగత్తు జీవాత్మయొక్క అవిద్యాకల్పితమా, పరమాత్మయొక్క మాయాకల్పితమా అన్న వివాదంయొక్క పర్యవసానం ఎటుతేలినా అద్వైతానికి హానిలేదు. జగత్తు వ్యక్తియొక్క బుద్ధి కల్పితమా, మాయాకల్పితమా అన్నది వివరాలకు సంబంధించిన సమస్య.

అందుచేతే శంకరునిలో యీ ద్వంద్వస్థితి వుండడానికి వీలు కలుగుతోంది. ఆయన తర్వాత యీ ద్వివిభాభిప్రాయాలు

రెండు ఉపశాఖలుగా రూపుగొని నిల్చాయి. న్యక్తిబుద్ధే జగత్తును కల్పిస్తున్నదనే భావం కొనసాగేంతవరకూ అది బాధలు అద్వైతంవేపు మొగ్గడానికి, దీనిలో లీనంగావడానికి చోహదభూతం అయివుండవచ్చు.

వివరాలకు సంబంధించిన యీ హంశంకన్నా ముఖ్యమయింది వాకేవోకటి; అది పరమసత్యం, న్యవహారసత్యం అనే పూలిక విభాగం. ఈ కీలకాంశాన్ని మరుగునబెట్టి నడ్ల గింజలా, బియ్యపుగింజలా అనే చర్చకు అగ్రస్థానం యివ్వడం అన్యాయమవుతుంది. అంచేత దీనికే ప్రాధాన్యమిచ్చి, న్యవహార సత్యానికి అద్వైతమిచ్చే స్థానమేమిటో, దాని ప్రయోజనమేమిటో గ్రహించాల్సి వుంటుంది.

న్యవహారసత్యమైన ప్రపంచం పరబ్రహ్మంయొక్క సృష్టిగావాలి. ఉపనిషత్తులలో యీసృష్టియొక్క వర్ణన వొక రకంగా లేదు. పరస్పర విరుద్ధంగా చిత్రించబడివుంది. అందునల్ల అద్వైతానికి ముంచుకొచ్చిన ప్రమాదం ఏమిలేదు. ఎందుకంటే, ఆసృష్టి వాస్తవం కాదుగనక అన్నాడు శంకరుడు. వాస్తవం కానిదాన్నిగూర్చి ఏవైకుధ్యం వుంటేనేమి? గొడ పాదుడు సృష్టిలేదని చెప్పే 'అజాతినాది'. శంకరుడూ దాన్ని అంగీకరించినవాడేగాని అన్యుడు గాడు.

పరబ్రహ్మములక్ష్యం; ఆయన్నందుకొనేందుకు బాహ్య ప్రపంచం వొకసాధనం. పరిభాషలో పరబ్రహ్మం ఉపేయం, ప్రపంచం వుపాయం.

ఛాంద్యోగలో : శంకరుడిలా గన్నాడు. : “సృష్టిని వర్ణించుటయందు శ్రుతులకు తాత్పర్యంలేదు. సృష్టికర్త అయిన

బ్రహ్మాన్ని వర్ణించుటే వాటి వృద్దేశం. సృష్టిఅంతా స్వప్న తుల్యం. స్వప్నంలో సృష్టిఅంతా వాక్కేమారు కన్పించ నచ్చు.” (6-2).

ఐతరేయంలో యిలాగన్నాడు :- “ఇక్కడ పరమా త్మను బోధించడమే పరమోద్దేశం. తక్కినదంతా కేవలం ఆలంకారికం. ఇదేమీ దోషంకాదు. సర్వశక్తిమంతుడు, సర్వజ్ఞుడు అయిన పరమేశ్వరుడు వింద్ర జాలికునివలె తన మాయను ప్రదర్శించడంలో తనను సులభంగా అవగతం జేసు కోవడానికి, తననుగూర్చి సులభ వివరణకు అవకాశం కల్పించ డానికి వృద్దేశించాడని చెప్పడం హేతుబద్ధంగా వుంటుంది. సృష్టికథనాలు అసత్యమైనా అందరూ అర్థం చేసుకోగలుగతారు. (తద్వారా తాను సులభ వేద్యుడవుతాడు). సృష్టికథనాలవల్ల అందుకోదగ్గ పరమార్థం ఏమీలేదని విదితమే. పరమాత్మ యొక్క ఏకత్వభావంవల్ల పొందదగింది మోక్షమేనని సర్వోపని షత్తులలోను నిరూపించబడివుంది.”

సృష్టి వర్ణనలు తటస్థించిన ప్రతిచోటా యివే ప్రకటనలు నియతంగా వుంటాయి. అందుచే యివేమీ చెదురువిషయాలు గావు. ఈ విషయాలకు ప్రాధాన్యం యివ్వకుండా వుండలేము. కాబట్టి జగత్తు కెంత విలువ యిచ్చాడో తేటతెల్లమయింది.

*

*

*

*

అసలు జగత్తును వ్యవహరింప సత్యంగా చెప్పినవారిలో పలువురు గతితర్కాన్ని చక్కగా గమనించినవా రున్నారు. వారు జగత్తుయొక్క సత్యత్వాన్ని ప్రశ్నించడానికి కారణమే

దాని గతితర్కాన్ని క్షుణ్ణంగా అనగతం జేసుకోవడం. జగత్తు, గతీ విరుద్ధాంశల సమావేశం అని వారు గుర్తించారు. ఈ విరుద్ధాంశల యుగపత్తు హేతువాదానికి విరుద్ధం; సహేతుకం కానిది సత్యంకాదు అని భావించారు. వారు అనుభవంకన్నా తర్కబుద్ధికి ప్రాధాన్య మిచ్చారు. వైరుధ్యరాహిత్యమే సత్యం; వైరుధ్య దూషితమైన ప్రపంచం సత్యం కాదన్నారు. ఈ కారణంవల్లనే గ్రీకు ఇలియాటిక్ శాఖీయులు జీనో, పార్సి నైడ్సులు ప్రవరచాన్ని వ్యవహార సత్యంగా చెప్పారు.

ఇక మన నాగాజ్ఞానాచార్యునిమాట : విశ్వంలో ప్రతిదీ పరస్పరం ఆధారపడివుంటోంది. ప్రపంచం సంబంధాత్మకంగా వుంది. ఒకానొక వస్తువునీ, ఘటననీ నిర్వచించాలంటే సమస్త విశ్వంతోనూ అది పెనగొన్నందున ఆ సమస్తంయొక్క పరంగా వివరణ యివ్వాలి. అంచేత దేనికి 'స్వలక్షణం', 'స్వభావం' లేదు. సూన్యత అంటే స్వభావ రాహిత్యం. ఈ ప్రపంచం సూన్యం, భ్రాంతి అని ఆయనా దీన్ని హీనసత్యం చేశాడు. కాని ఆయన విశ్వంయొక్క తరహాను ఎంతైనా బోధపరచుకుని చేశాడు.

శంకరుడు చెప్పే కారణాల కింత లోతులేదు. ఆయన విశ్వతత్వాన్ని అంతగా ఆకళింపుజేసుకోలేదు, విశ్వంలోని వస్తు జాతం శాశ్వతంకానందుకే ఆయనవిసుగుజెందాడు. దృశ్యమయింది నశిస్తుంది. 'యద్దృశ్యం తస్మిన్ శ్యం'. ఆద్యంతా స్తోలేనిది మధ్యలోనూ లేనిదేకానాలి. భూత భవిష్యత్తుల్లో లేనిది నర్తమానంలోనూ వుండరాదు. ఈ వాదనతో ఇదంతా అశాశ్వతం; - అశాశ్వతం సత్యంగాదు అన్నాడు. మరికొందరినలె విరు

ద్ధాంశల... సన్నివేశాన్నిగాని, ప్రపంచం సంబంధాత్మకతను
గాని, ఊణికతనుగాని చుననుకు పట్టించుకోలేదు. ప్లేటో,
జీనో, నాగాజ్ఞనులనల్ల గతితర్కాన్ని, ప్రపంచ తత్వాన్ని
కనీసం నేర్చుకోగలమన్న తృప్తి వుంటుంది. శంకరుని
చూచి అలా తృప్తిపడలేము. ఆయన ప్రపంచయొక్క అని
త్యత్వాన్ని అతి సామాన్యంగానే గుర్తించాడు.

సంపూర్ణ సత్యం - సాపేక్ష్య సత్యం

నేటి విజ్ఞానశాస్త్ర జగత్తులోనూ, మన నిత్యానుభవం
లోనూ పాక్షికజ్ఞానంనుండి పరిపూర్ణజ్ఞానంవేపు సాగి పోతుం
టాము. ప్రకృతిలో వాకానాక భాగంనుండి మరింత విశాలమైన
భాగాన్ని పరిశీలిస్తూపరిశీలనా క్షేత్రాన్ని విస్తృతపరచుకొంటూ
పోతుంటాము. అందులోనూ యిటీవల విజ్ఞానశాస్త్రం మన
జ్ఞానం యొక్క సాపేక్ష్యతను ఎలుగెత్తి చాటుతోంది. దానితో
సాపేక్ష్య, సంపూర్ణ జ్ఞానాల మీమాంస పైకి వచ్చింది. ఈ
నేపథ్యభూమికలోనుంచి అద్వైత వేదాంతంలోకి ప్రవేశించి
అందులోని వ్యవహార, పరమార్థసత్యాల ప్రసక్తి వినేసరికి
కొందరి నవ్వులకు ఆవిభాగం విజ్ఞానశాస్త్రంలోని సాపేక్ష్య -
సమగ్రసత్యాలన్న విభాగమేనని భ్రమించుతున్న సందర్భం
వొకటుంది.

అద్వైతం బోధించే పరమార్థ వ్యవహారసత్యాల మధ్య
గల సంబంధం వినర్తసంబంధం. వినర్తమంటే కారణం. కారణ
రూపాన్ని విడనాడకుండా కార్యంగా గోచరత్వం బొందడం.

దేన్ని మనం మూలసత్యం అని అనుకుంటామో అది ధాని మూలస్వరూప స్వభావాలకు సప్తం జరగకుండా, అందుకు భిన్నంగా మాత్రం కానరావడం. ఈభావం శాస్త్రజగత్తులో వర్తిస్తుందా, అన్నదే ప్రశ్న.

నేడు శాస్త్రం 'ఎలెక్ట్రాన్'ను జగన్మూలరూపంగా చెబుతోంది. అదే మట్టినుండి మానవునివరకూ గల సమస్త రూపాలలోనూ దృశ్యమాన మవుతోంది. ఈ అనంతకోటి రూపాల్లోనూ 'ఎలెక్ట్రాన్' ఎలెక్ట్రాన్ గానే స్వధర్మ స్వరూపాలను కాపాడుకుంటూనే వస్తోందా, లేదా అని మనం ప్రశ్నించుకుంటే సరిపోతుంది. ప్రోటాన్, న్యూట్రాన్, పరమాణువులనే ఆ తర్వాతి కట్టడా లన్నింటికి యిటుక ఎలెక్ట్రాన్. అనన్నీ పోక్కోక్కటీ యిన్నేసి ఎలెక్ట్రాన్లకట్ట అని చెప్పడానికి వీలుందేమో కనుక్కోవాలి.

ప్రోటాన్ బరువు 1850 ఎలెక్ట్రాన్లు తూగుతుంది. ఈ రెండూ కలిస్తే 1851 ఎలెక్ట్రాన్ల బరువు తూగాలి. ప్రోటాన్, ఎలెక్ట్రాన్ కలిస్తే న్యూట్రాన్లు ఏర్పడుతాయి. కాని యీ న్యూట్రాన్ బరువు ప్రోటాన్ బరువుకన్నా తగ్గిపోతోంది. ఉదాహరణకు : హీలియంను తీసుకొందాం. దాని కేంద్రకంలో (Nucleus) రెండు న్యూట్రాన్లు, రెండు ప్రోటాన్లువుంటాయి. అందుచే దాని బరువు నాలుగు పోట్రాన్ల రెండు ఎలెక్ట్రాన్లంత వుండాలి. కాని అలా వుండడంలేదు. ప్రోటాన్ బరువు వొక యూనిట్ అనుకుంటే హీలియం కేంద్రకం నాలుగుపైన తూగాలి. కాని అది 3.94 యూనిట్లు మాత్రమే తూగుతోంది. ఇది చాలా వింతగా వుంటోంది. అందుచేత మన మేమను

కోవాలి? ప్రోటాన్ ఎలక్ట్రాన్ సమ్మేళనంగా. యేర్పడే న్యూట్రాన్ లో ఎలక్ట్రాన్ వుండే అనుకున్నప్పటికీ, (అలాగను కోనవసరంలేదు) అది తన పూర్వధర్మాలను విడనాడకుండానే వుండనగలమా? ఎలక్ట్రాన్ తన బరువును కోల్పోడమే గాకుండా యీ సమ్మేళనంలో ప్రోటాన్ బరువునుకూడా ఎంజో నష్టపరిచింది. ఇందుచేత ఎలక్ట్రానుకు స్వరూప స్వభావ నష్టం జరిగిందనాలి.

ఇంతేగాదు, పరమాణువులోని కేంద్రకం చుట్టూ వివిధ కక్ష్యలలో ఎలక్ట్రానులు ప్రదక్షిణం చేస్తుంటాయి. అందులో అవివోక కక్ష్యనుండి మరోకక్ష్యలోకి దూకుతుంటాయి. దూకి నప్పుడల్లా ఎలక్ట్రాన్ కు శక్తి నష్టమవుతుంటుంది. అలా దూకు డులో అది కోల్పోయే శక్తి నే కాంతి అంటున్నాం. అందుచేత మూలస్వరూపానికి హానిజరగని స్థితి లేదన్నమాట. ఇందుచేత వినర్తానికి శాస్త్రజగత్తులో చోటు లేదన్నమాట.

వినర్తం అంటూ వుండనడానికి పరిణామజగత్తులో సూక్ష్మంగా చూస్తే అద్వైతికి పుదాహరణే సహేతుకమైంది లభించదు. అదేమంటే నిరాకార పరబ్రహ్మం సాకారజగత్తుగా భాసించడంవరకే వినర్తంయొక్క కార్యక్షేత్రం, అపైని సూది మొనమోపేంతమేరకూడా వినర్తం అమల్లోకిరాదు అని చెప్ప గలనంటాడు నేటిఅద్వైతి. అక్కడ చెల్లేదీ, చెల్లనిదీ యిందాకే చూశాం. తనచుట్టూ అలా బరిగీసుకున్నప్పుడు తాను విజ్ఞాన శాస్త్రంప్రసక్తే లేరాదు. ఎందుకంటే విజ్ఞానశాస్త్రంయొక్క వర్ణవటధర్మినిలోనూ, దుర్భిణిలోనూ, నిరాకార నిర్వికార విష యాలు, అవాఙ్మానసగోచరాల్నూ నిలనడంలేదు. పరబ్రహ్మం

ఎలేక్ట్రాన్ వంటి మూలసత్యంగాదు. ఇందులో వాకటి నిర్దుణం - రెండవది సగుణం; వాకటి నిష్కలం - వేరొకటి సకలం; వాకటి స్వర్వవ్యాప్తం - వేరొకటి కణతరంగఖండం. (wavecle) వాకటి నిష్క్రియం - వేరొకటి సక్రియం; వాకడానికిస్థితి - వేరొక ధానికి గతి; వాకటి నిర్వికారం - వేరొకటి వికృతిగలది; (గమన వేగంతో బరువు పెరుగుతుంది) ఇక నిక్కడవివర్త మేమిటి? విజ్ఞానశాస్త్రం ఏనాడైనా పరబ్రహ్మంనంటి నిర్దుణాన్ని కను గొంటుందా? అది అసంభవం. గోచరత్వంలేని విషయం శాస్త్ర ప్రేషితం కాజాలదు.

అందుచే సత్యానికీ దాని గోచరత్వానికీ గల సంబంధం విషయంలో పరిణామం వర్తించదనీ, సైకైకం నానాత్వంగా, అపరిచ్ఛిన్నం పరిచ్ఛిన్నంగా గోచరించడమనేది వినర్తపరిణామం వల్లనే సాధ్యమవుతుంది అని అనుకున్నదానికీ, విజ్ఞానశాస్త్రం విశ్వసత్యాన్ని గూర్చి చెబుతున్నదానికీ ఎక్కడా అందికా పొందికాలేదని గ్రహించాలి.

*

*

*

*

ఇక సాపేక్ష్య సమగ్ర సత్యాలను గూర్చి : న్యూటన్

మహాశయ్యుడు గురుత్వాకర్షణ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. మన సౌరమండలాన్ని దాటి అవతలకు బోయి విశ్వవిషయాలను వినరించవలసివచ్చేసరికి గురుత్వాకర్షణ సిద్ధాంతం విఫలమవు తోంది. అందుకు నూతన సిద్ధాంతం, నూతన గణితం కావలసి వచ్చింది. దానితో 'అయిన్ స్టీన్' సాపేక్ష్య సిద్ధాంతవరంగా ఆ అవసరంతీర్చాడు. సౌరమండలంకన్నా ఇంకా విశాలమైన

విశ్వాన్ని వివరించే ఈ సూత్రం సౌరమండలాన్ని వివరించడం మానదు. ఈ మండలంలోని వాస్తవిక హంశాలను సాపేక్షతా దృక్కోణంనుండి వివరించాల్సి వుంటుంది. సాపేక్ష సిద్ధాంతం దృష్టిలో సౌరమండలం, దానిజ్ఞానం “ఉపశమించడం” అంటూ వుండదు. సౌరమండలం బహిస్సత్యంగా విశ్వరూపంలో న్యూనసత్యం కాదు. విశ్వభాండంలో అదొకభాగం, నొక అంగం, నొక భండం. ఆ పరిమితక్షేత్రాలకే కట్టుబడితే న్యూటన్ గణితం నేడూ చెల్లుతుంది శాస్త్ర జగత్తులో ఖండ సత్యానికీ, పూర్ణ సత్యానికీ అంగ, అంగిసంబంధం, ఖండ సంఘాత సంబంధము మాత్రమే వుంటుంది. ఎలెక్ట్రాన్ పరమాణువుకు అంగం. విశ్వంలో సౌరమండలం నొక అవయవం. ఇటువంటి అంగాంగి సంబంధం ప్రపంచానికి పరబ్రహ్మానికిలేదు. అందులోనూ పరమార్థజ్ఞానం లభించినప్పుడు ప్రపంచం ‘ఉపశమించాలి’, లేదా భ్రాంతిలోనలె అదృశ్యంకావాలి. ఈ విధంగా విజ్ఞానశాస్త్రంయొక్క క్షేత్రంలో అవాజ్మానస గోచరవిషయాలలో నిమిత్తంలేదని తేలుతోంది. ఇదినరలో శాస్త్రజగత్తువేరు, అది నామరూపాలతోనే తగుల్కొని వుంటుంది; ఆ నామరూపాలకు అనతలివొడ్డును చూస్తుంది వేదాంత తత్త్వశాస్త్రం అనేవారు, ఇప్పుడా విభజనరేఖను వుల్లంఘించి శాస్త్రాన్ని తమ కనుకూలంగా భాష్యం చెప్పకోవాలని యత్నిస్తున్నాడు. ఆధ్యాత్మికవాదులు. ఈయన్నం ఫలప్రదం కానేరదని చూశాం.

అసలు నిజం మాట్లాడితే, విజ్ఞానశాస్త్రం మూలకారణం గురించి మాట్లాడడంలేదు. అలా పూర్వం మాట్లాడింది. ద్రవ్యంయొక్క ఆద్యరూపం పరమాణువు అని చెప్పింది.

‘యాటం’ అనే గ్రీకుశబ్దం యొక్క అర్థం ఇంకా ‘విభజింప వీలులేనిది’ అని. నేటి కాపరమాణువు పగిలి ముక్కలైంది. ఎలెక్ట్రాన్ నేటికి తెలిసిన మూలరూపం. ఇదే మూలరూపంగా ఎప్పటికీ నిలుస్తుందని చెప్పడంలేదు. విశ్వంయొక్క మూలస్థితిని కనుగొన్నానని శాస్త్రం సంతోషపడడం లేదు. బహుశా మూలస్థితి వుంటుందనే భావాన్నే విజ్ఞానశాస్త్రం ఎత్తివేసు కొంటోంది. ‘ప్రాగనస్థ’, ‘మూలకారణం’ అంటూ వుండవు.

ఇప్పటికి కనుగొన్న ఎలెక్ట్రాన్ కణతరంగం కానడం నలన ‘విరుద్ధాంశలకు సమావేశం’ వుందన్న ప్రతిపాదన బల పడింది. ద్రవ్యం ద్వంద్వాత్మకంగా వుంది. ఇది గతితర్కం యొక్క సవ్యతకు దాఖలా అవుతుంది.

సత్కార్యవాదం - అద్వైతం

సత్కార్యవాదం సాంఖ్యులది. దాన్నే గుణ పరిణామ వాదమని కూడా అంటారు. దీనిప్రకారం కార్యం కారణ వస్తువులో సూక్ష్మరూపంలో వున్నదికావాలి. నుస్వలలో నూనె ఎల్లప్పుడూ వున్నదే. అది పిండగా న్యక్తరూపంపొందుతోంది. అలాగే మనం గుర్తించలేకపోవచ్చుగాని కార్యం తప్పనిసరిగా కారణంలో వుంటుంది. కార్యం కారణానికి ఎరగని మొహం కారాదు. ఇంతవరకూ అద్వైతంకూడా ఆమోదిస్తుంది. సన బ్రహ్మంలో నామరూపశక్తి అన్యాయతంగా సరమూర్థంలో కూడా వుండే వుంటుందని చెప్పి అట్టేపట్టింది.

అయితే అదనంగా సత్కార్యవాదంలో మరోషరతు వుంది. అది కార్యం కారణం రెండూ సమసత్యాలు గావాలంటుంది.

అందుచే దానికి కార్యకారణ సమస్తాకవాదం అని పేరుకూడా కద్దు. అద్వైతం యీ షరతును అంగీకరించదు. కారణం సత్యం; కార్యం సత్యం కాక పోవచ్చు అంటుంది. నామరూపవికారాలను వివరించే వాదాన్ని అద్వైతంలో వినర్తం అంటారు. దానికే 'కార్యమిధ్యాత్వవాద' మనికూడా పేరు.

మట్టి, కుండ వున్నవనుకోండి. ఇందులో మట్టికారణం-కుండకార్యం అనిపించుకుంటాయి. మట్టికుండా రెండూ సమాన సత్యా లంటుంది సత్కార్యవాదం. మట్టిమాత్రమే సత్యమై, కుండ మిథ్య, అనృతం అవుతుందంటుంది వినర్తం. మట్టి కుండలు రెండూ ప్రత్యక్ష ప్రమాణ గోచరాలే అయినప్పటికీ వొకటి సత్యం, మరొకటి మిథ్య ఎందుకవుతుందో కనుగొనాలి.

మట్టికీ కుండకూ గల సంబంధం నిర్వచనం చేయడానికి వీలేకుండావుంది. అంటే కార్యకారణ సంబంధం నిర్వచించలేక పోతున్నాం. అందుచేత కార్యాన్ని మిథ్య అనక తప్పదు, అంటాడు అద్వైతి. తర్కానసరంకోసమూ యుక్తియుక్తత కొరకూ ఇలా అనా లంటాడు.

మట్టిని విడిచిన కుండరూపం వుండజాలదు. వొకేమట్టి కుండా, మూకుడు నగై గా రూపాలను వహిస్తుంది. మట్టి యీ రూపాలేకుండానే వుండగలదు; కాని ఆ రూపాలమాత్రం మట్టిని ఆశ్రయించుకొనే వుంటాయి. అందుచే కార్యం కారణంలో 'అనన్యం'గా వుంటుంది అంటారు. సూక్ష్మరూపంలో వుండనీ, స్థూలరూపంలో వుండనీ కార్యానికి కారణంకంటే భిన్నంగా స్వతంత్రంగా వునికి లేదు. అంటే స్వయంగా 'సత్త్వా'

లేదన్నమాట. అనగా 'సత్తు' కాదు. కారణంలో కార్యం అసలు లేదా అంటే లేదనడానికివీల్లేదు. సూక్ష్మరూపంలో నైనా వుంటోంది. అసలుకు లేనిది వున్నది కాపడం అసంభవం. అందుచే కార్యం కారణంలో 'అసత్తు' కూడా కాదు. అంటే కార్య కారణాల సంబంధం సదసత్తులకు భిన్నంగా వుంది. అటు వంటిదానికి నిర్వచనం లేదు. అదేమిధ్య; హీనసత్యం.

మట్టికుండల దృష్టాంతంలో కారణం కార్యం రెండూ దృష్టిగోచర మవుతున్నాయి. కాని కార్య కారణం... సంబంధంలో కార్యకారణాలు రెండూ వొకేసారి విడనకుండా కన్నడేవి కావాలనిలేదు. త్రాడులో పామును భ్రమిస్తాం. ఇందులో త్రాడు కారణం. పాము కార్యం అన్న ఆక్షేపణ వస్తుంది. పాము త్రాడును విడిచివేచే స్వతంత్ర సత్తా కలిగిలేదు కాని త్రాడులో లేదంటామా అంటేలేనిది ఎక్కడనుండి వస్తుంది? త్రాడుపాములకు గల సంబంధంకూడా సదసత్తులకు భిన్నమై, అనిర్వచనీయంగానే వుంటోంది. అందుచే భ్రాంతిరూపాలూ మిథ్యాభూతాలే. హీనసత్యానికి గీటురాయి దాని కార్యకారణ బంధం అనిర్వచనీయం గావడమేగాని కార్యకారణాల యుగపద్ధోచరత్వం కాదు. కార్య కారణాల్లో కొన్ని కార్యాలు భ్రాంతిజనితాలనీ, కొన్ని నాస్తవాలనీ తెలుస్తున్నా అదిముఖ్యం కాదు. అద్వైతంయొక్క వివరణ ఇది.

*

*

*

*

దీని మంచి చెడ్డల్ని మనంగా వితర్కించి చెప్పడం వృధాప్రయాస. శంకరుని మాటలు శంకరుని కప్పగిస్తే సరి

పోతుంది. మట్టికుండలలో కుండ హీనసత్య మనిపించుకోవడం ఎలాగో యీ దిగున విషయంవింటే వీలుపడదని తెల్సుకో గలం. శంకరుడు విజ్ఞానవాద బౌద్ధుల వాదంలోని దోషాన్ని యిలా ఎత్తి చూపాడు.

విజ్ఞానవాది

“బాహ్యార్థం అసంభవం గాబట్టి బాహ్యవస్తువులాగా భాసిస్తోం దంబున్నాము.” (అంతేగాని వాస్తవంగా లేదు)

సిద్ధాంతి

“నస్తువు వున్నదీ లేనిదీ ప్రమాణంయొక్క ఉనికి లేముల్ని బట్టి నిశ్చయించాలిగాని, నస్తువుయొక్క ఉనికిలేముల్ని బట్టి ప్రమాణంయొక్క ఉనికి లేముల్ని నిశ్చయించ వీలేదు. ప్రమాణంవల్ల ఉపలబ్ధిగలదానికి అస్తిత్వ మున్నట్లుభావించాలి. ప్రమాణోపలబ్ధిలేనిది లేనిదే అవుతుంది. అవి (పరమాణువుల కన్నా) భిన్నమైనవా, అభిన్నమైనవా అనే తర్కవికల్పంచేత సంభవాలు కావనడానికి వీలులేదు. (2-2-28) వే. సూ. భా.)

బాహ్యవస్తువులు పరమాణువులకంటే భిన్నమైనవా, భిన్నంకానినా అన్న తర్కవికల్పం, సోమరాహిత్యం ఆధారం చేసుకొని ప్రత్యక్షప్రమాణంవల్ల గోచరిస్తున్న బాహ్యవస్తు జాతాన్ని శంకించడం, తిరస్కరించడం కూడదు అని శంకరుడు విజ్ఞానవాద బౌద్ధునికి బోధించాడు. కాని వేరొకతావున తానే యీ తప్పిదం చేస్తున్నాడు. కార్యకారణ సంబంధం నిర్వచించ దానికి వీలులేనిదవుతున్నందున కార్యం ప్రమాణ గోచరమవు

తున్నప్పటికీ మిథ్యాభూతమని తీర్మానం చేస్తున్నాడు శంకరుడు. మట్టి కుండలు (నస్తురూపాలు) రెండూ ప్రమాణగోచరాలవు తున్నప్పటికీ, వాటిసంబంధం అనిర్వచనీయమన్న తర్కస్థితి చేత కుండరూపం తన యథార్థతను కోల్పోతున్నది. ఇది సన్యం కాదని శంకరుడు పైన వాదించాడు గనుక వేరే మనం చెప్ప నక్కరలేదు.

తర్కస్థితిని పురస్కరించుకుని ప్రమాణాన్ని తిరస్కరిం చడం నల్ల నే భ్రాంతిసర్పంతో వాస్తవమైన కుండ మొదలైన రూపభేదంకూడా సరిసమానమవుతున్నది. ఇంతేగాక రూప భేదం అనిత్యము అని, నస్తుతత్వము నిత్యమని చూపడంనల్ల నామరూపాలు మిథ్యాభూతములని అద్వైతం తేల్చుతుంది. మట్టి మారకుండా కుండ, చట్టి, మూకుడు నంటి రూపాలను పొందుతున్నది. రూపాలు మారుతున్నాయిగాని మట్టిమారడం లేదు అంటున్నాడు. (వాచారంభణం వికారో నామధేయమ్ మృత్తికేత్యేనసత్యమ్) ఇదేరీతిగా రూపమొక్కటై నస్తుభేదాన్ని చూపవచ్చును. కలశ మొకరూపము- అది బంగారుకలశము, మృత్తికా కలశము, దారుకలశము, లోహకలశము కావచ్చును. వీటన్నింటిలోను కలశరూపము సామాన్యము. ఏకరూపమును అనేక పుషాదానములు (వస్తుత్వములు) ఆశ్రయిస్తున్నాయి. ఇంతమాత్రమే అజలోకిదీసుకున్నట్ల యితే రూపము నిత్యము - వస్తువుఅనిత్యము, అని తేల్చినలసినస్తుంది. అందుచే అసలు యినిరెండూ సాక్షిక సమాలోచననే అవు తాయి. నస్తువెంత సత్యమో రూపమూఅంతే సత్యము. నస్తు రూపములు రెండూ పరస్పరాశ్రయములు రూపములేనివస్తువు, వస్తువులేనిరూపము అనుభవంలోలేదు. అందుచేత మన అనుభ

వంలో నిర్గుణ పదార్థానికి పుపపత్తిలేదు. మన దైనికానుభవాన్నిండి నిర్గుణ వస్తువు వుంటుందని వూహించడానికి ఆధారం లభించదు. నిజమైన దృష్టాంతముగాని, ఉదాహరణగాని తర్కసహమైనది అద్వైతికి లభించదు.

ఆపైన రజ్జు సర్పాలనంటి భ్రాంతి అనుభవాలను దృష్టాంతంగా పుపనిషత్తులు చెప్పలేదు; వేదాంత సూత్రాలు చెప్పలేదు. అద్వైతంలో ఆ దృష్టాంతాలు గొడపాద శంకరుల ద్వారానే ప్రవేశపెట్టబడ్డాయి. ఇటునంటిభ్రాంతి వుదాహరణలు లేకుండానే విషయాలు నడిచాయి వారికిముందు. నామ గూఢ వికారాలు సత్యంగాననేందుకు ఛాందోగ్యోపనిషత్తు యిలా చెప్పింది. “మట్టియొక్క ఆకారవికారాలను తెలియజేసే కుండ, మూకుడు అనేపేర్లు నామమాత్ర వికారాలవుతున్నాయి. అసలిందులో మట్టే సత్యమవుతోంది” (6-1-1). నామరూపాలు, పరిణామవికారాలు నామమాత్రం అని చెప్పేందుకు పుపనిషత్కర్తలు, సత్యద్రష్టలు వాస్తవికాలను, ప్రమాణగోచరాలను వుదాహరించి సరిపుచ్చారు. అద్వైతాన్ని అదినరకెన్నడూ లేనిభ్రాంతి అనుభవాల వుదాహరణతో వినరించనలసిన పనేమిటి? భ్రాంతివుదాహరణలు బౌద్ధులవి. ఈ చేర్పుకూ, చొప్పింపుకూ ప్రాధాన్యం లేదనడానికి వీలులేదు. బాదరాయణుణ్ణి శాండిల్య భక్తి సూత్రాలు (30 వది) అభేదవాదిగానే పేర్కొన్నాయి; కానచ్చును. కాని ఆయన సైతం వికార జాతాన్ని నామమాత్రమని అన్నప్పటికీ జలంతరంగాలు, నురుగు; భూమి, కాష్ఠలోహాలు అనే వాస్తవిక దృష్టాంతాలే

యిస్తూనచ్చాడు. ఈ పూర్వస్థితిని లెక్కలోకి తీసుకునిచూస్తే నూతనరాశి పుదాహరణలను ప్రవేశపెట్టడానికి వాకానాక విశిష్టదృక్పథం కారణమని గ్రహించకపోతే చారిత్రకదృష్టి లోపించడమవుతుంది. ఉపనిషద్విష్టలకన్నా, బాదరాయణుల కన్నా శంకరుడుజగత్తును న్యూనపరచాడన్నది స్పష్టం.

మాయయొక్కా: జగత్తుయొక్కా అనిర్వచనీయతను పదేపదే నొక్కి చెప్పినంతగా బ్రహ్మయొక్క అనిర్వచనీయతను ఉద్ఘాటించడం మానివేశాడు శంకరుడు. సచ్చిదానందమనే దాన్ని పరబ్రహ్మముయొక్క నిర్వచనంగా దాదాపుచేసివేశాడు. ఇది ఉపనిషత్తుల స్థితికి తల్లక్రిందులుగా తయారయింది. గౌడపాదశంకరులు తెచ్చిన యీ మార్పుకూడా జగత్సత్య త్యాన్ని క్రిందికి దింపడానికే తార్కాణమవుతుంది:

భ్రాంతి, స్వప్నం, జాగరితం

“కలలోని దృశ్యాలకన్నా మెలకువలో కాననచ్చే ‘దృశ్యాలు’ అధిక సత్యాలు. భ్రాంతి దృశ్యంకన్నా మెలకువ దృశ్యం ఇతోధిక సత్యమే. ఈ మూడుస్థాయిలకీ తారతమ్యం వుంది. ఇవన్నీ ‘న్యనహారసత్యాలేకానచ్చు’ అన్నాడు శంకరుడు. “ఈ విషయాన్ని గమనికలోకి తీసుకోనందున శంకరుని కన్యాయం జరిగింది.” అంటారు నేటి అద్వైతులు. ఇదేవారి వాదన అయితే సూన్యవాదంకూడా యిలా వాదించకపోలేదు. విజ్ఞానవాదానికీ ఈ సామర్థ్య ముండకపోలేదు.

నాగార్జునుడూ ‘అసత్తు’ను తక్కిన స్థాయిలనుండి పేరు పరిచే మాట్లాడాడు. కుందేటి కొమ్మునంటి యీ అసత్యాలు

‘అవిద్యమానాలు’ అన్నాడు. దీనికన్నా ప్రపంచం పై అంచె లోనిదే అన్నాడు. ప్రపంచం విద్య మానం. ప్రపంచాన్ని అద్వైతం. వ్యవహారసత్య మంటే, మారుపేరులో యీయన ‘సంస్కృతి’ సత్యమన్నాడు. సంస్కృతి, ఆవృతి, ఆవరణం-ఆవరించే సత్యం. పరమసత్యాన్ని (Absolute) కప్పే ‘అవిద్య’, అజ్ఞానానికి సంబంధించినది అని తాత్పర్యం. దానికే ‘లోకసత్యం’ అని మరొక పేరిచ్చాడు. మళ్ళీ యీసంస్కృతిలో రెండువిభాగాలున్నాయన్నాడు. అందులో వొకటి ‘తథ్యసంస్కృతి’-రెండోది ‘మిథ్యాసంస్కృతి’. భ్రాంతి, అనుభవం, స్వప్నం, ఇంద్రజాలం వగైరా అనుభవాలు మిథ్యాసంస్కృతి సత్యాలలో జమ అవుతాయి. ఇవి మన వ్యవహారానుభవంలోనే సత్యాలు గావని తెలుస్తాయి. అందుకే అవి మిథ్యాసంస్కృతులు. దీనికే పర్యాయ పదం ‘అలోక సంస్కృతి’. ఇక మిగిలిందల్లా జాగ్రదవస్థలో కాన వచ్చే వ్యవహార జగత్తు. అదే ‘తథ్య సంస్కృతి’. ఈ విధంగా శూన్యవాదమూ యీ మాత్రం విచక్షణను ప్రదర్శించేవుంది. ఈ విచక్షణ శంకరుల యొక్కరి సొత్తు గాదు.

శంకరుడు భ్రాంతిస్వప్నాలను ప్రాతిభాసికసత్యా అని నామకరణం చేశాడు. వానిపైమెట్టు మెలకువలోని ప్రపంచం. దానిని వ్యవహారసత్య మన్నాడు. దీనిసత్యాంశ అధికం. విజ్ఞానవాదంకూడా పరతంత్రసత్యం, పరికల్పితసత్యం అని వ్యవహారానుభవాన్ని విభాగించి వుంచింది. స్వప్నంలోవలె బాహ్యసత్యం కూడా బుద్ధికల్పితం అన్నంతవరకు సమానం; కాని ఆరెండింటిలోనూ మళ్ళీ తారతమ్యం వుందనే వారన్నారు. ఈ మూడు శబ్దాలూ కల, మెలకువ, భ్రమలకు తారతమ్య మెంచడంలో

తుల్యస్థితిలోనే వున్నాయి. కాని ఇందులో శంకరుణ్ణి బాహ్యార్థ
వాది అని అనుకుందాం; విజ్ఞానవాది బాహ్యార్థాలు సత్యం
గావు, అంతస్సే సత్యం అంటాడు; ఇక శూన్యవాది బహిరంతరాలు
రెండూ శూన్యమే, వ్యవహారాలే అన్నాడు. దీనినిబట్టి వాస్త
వికత, ఆవాస్తవికతలను నిర్ణయించడం కల, మెలకువ, భ్రాంతుల
తరతమస్థాయిల గుర్తింపువల్ల కాదని గ్రహించాలి. అదొక
కొలతబద్ధ కారాదు.

భారత తత్త్వప్రపంచంలో ఏవాదంకూడా జగత్తును
కుందేటికొమ్మంత మహత్సత్యమని చెప్పేంత పుణ్యం కట్టుకో
లేదు. అందుచేత యిక్కడ అద్వైతంయొక్క ప్రత్యేకత ఏమీ
లేదు. అదేమాదిరిగా భ్రాంతిస్వప్నాలనుండి జాగరితానికి తేడా
వుందని చెప్పి, జాగరితాని కొక సత్యాంశం ఎక్కువ వుందని
చూపడంలోనో, వొకమిథ్యాంశం తక్కువ చూపడంలోనో
వెనకడుగు వేసిన తత్త్వశాఖకూడా మచ్చుకు దొరకదు. ఇటు
వంటి పరిస్థితులలో కల, మెలకువలకు, అసత్తు - మిథ్యలకు,
మిథ్యలో వుపతరగతులకు విభేదాల నెంచి జగత్సత్యానికి
శంకరు డన్యాయం ఏమీ చేయలేదని చెప్పబోవడం సమంజసం
గాదు. అలా చేయడమంటే మనిషితో తలపడడానికి మారుగా
నీడతో పోట్లాడి గెల్చానని తృప్తిపడే చర్య అవుతుందిగాని
అన్యం కాదు.

కలా మెలకువలకు గొడపాదుడు చూడని వ్యత్యాసం
శంకరుడు చూశాడు. గొడపాదుడు బాహ్యార్థాలు వ్యక్తియొక్క
బుద్ధిచేత కల్పించబడతాయంటే, కారికాభాష్యంలో ఆభాసం

తనది కానట్లే. ' అచార్యుడు విజ్ఞానవాదీయహంశాలతో ఏకీభవిస్తాడు అని వ్రాసి అందులో తన అంగీకారాన్ని ధ్వనిమాత్రంగా చూపాడు. ' ఇలా గన్నది శ్రీరాధాక్రిష్ణన్. ఇది సరి కాదని భావించనలసివుంది.

కారిక నాల్గో ప్రకరణంలో 26, 27 శ్లోకాలకు విజ్ఞానవాదసంపర్కం వుంటుంది. అంటే అవి బాహ్యార్థాల అస్తిత్వాన్ని తిరస్కరిస్తాయి. అనన్నీ అయిపోయాక పుస్తకం చివరలో 87 వ శ్లోకంలో కలా మెలకువల వ్యత్యాసం స్పష్టీకరించాడు. వస్తువులుంటూ. వానితో జ్ఞానసంపర్కం పొందినట్లుండేది మెలకువ, వస్తువులు లేకుండా వాటితో జ్ఞానసంపర్కం పొందుతున్నట్లు వుండేది కల అని అన్నాడు. (సపస్తు సోపలంభం ... అవస్తు సోపలంభం ...) IV, 87). మెలకువలో విచక్షణ కోల్పోయి తమస్వభావ మిదని నిర్వచించడానికి వీలేని భారతి దృశ్యాలను చూస్తున్నట్లే, కలలోగూడా కలలోతప్ప యితరత్రా అస్తిత్వం కలిగివుండని వస్తువుల్ని చూస్తాడు అని 4-41 లో అన్నాడు. భారతినీ, కలనీ ఏకరాశిగా చూపాడు; భారతి జగత్తులోని ప్రమాదానస్థ అన్నాడు. అలా ఆ రెండింటినీ విడదీశాడు. కలా మెలకువల సారూప్యాన్ని చెప్పే సమయంలోకూడా (2-14 లోకూడా) ఆ రెండింటికీగల వ్యత్యాసాన్ని ఆయన గుర్తించక పోలేడు.

ఇంతే గాదు. ' బాహ్యజగత్తు పరమార్థస్థితినుండి మిథ్యలెమ్మని చెప్పి అంతటితో విరమించకుండా వుపలబ్ధజ్ఞానానికి బాహ్యమైన కారణం ఉండడం తార్కికంగా అవసరం; అయితే

పరమార్థస్థితినుండి చూస్తే అదొక కారణం కాజాలదు. అని కూడా అన్నాడు.

ప్రజ్ఞప్తేః సనిరుత్తత్వ మిష్యతే యుక్తి గర్భనాత్
నిమిత్త స్యానిమిత్తత్వమ్ ఇష్యతే భూతదర్శనాత్

(IV - 25)

శంకరు డింతకన్నా అధనంగా చెప్పింది లేదు. అనంత మైన బాహ్యవస్తుజాతంతో (సంఘాతంతో) పాటుగా జీవుడు కూడా పరమాత్మలో మాయాకల్పితవిషయమేగాని, బాహ్య వస్తువులు జీవాత్మయొక్క అవిద్యచే కల్పింపబడ్డ విషయాలు గావని (II - 16' 16; III - 10) అసందిగ్ధంగా చెప్పేతాడు. విజ్ఞానవాదంనుండి భిన్నంగా ఆలోచించాడని చెప్పడాని కివే ప్రబలతార్కాణాలు. కాగా బాహ్యార్థాలు పరమసత్యా లంటే మాత్రం కాదు; అవి వ్యవహారసత్యాలు. అని చెప్పాడు. [నాలుగో ప్రకరణం యిరవైనాలుగో శ్లోకానికి ఇరవైఅయ్యి దోది సమాధానం అనుకోవచ్చుననుకుంటాను.

అదే ప్రకరణంలో 26, 27 శ్లోకాలలోవిజ్ఞానవాదివాదన యిచ్చాడు. దాన్ని ఆమోదిస్తూనే, అదేసరళి తర్కంతో దాన్నే కూలుస్తాడు. పరాయివానికళ్ళను ఆపరాయివాని వేళ్ళ తోనే పొడిచినట్లు చమత్కారంగా ఆపని చేశాడు. ఆసందర్భంలో శంకరులు విజ్ఞానవాదతర్కంలో ఏకీభవిస్తూ రనడంలో అభిప్రాయభేదాలను పసికట్టగలమా? గొడపాదుని బాహ్యార్థ వాదదృష్టిని పైనే చూశాం. అంతే గాక శంకరునిలో విజ్ఞాన వాదచ్ఛాయ లేకుండా వుంటేగదా యీపాఠపుల్ని సృష్టించ

చాలి. మొత్తం ఒక ఉపనిషత్తుభాష్యం మీద విజ్ఞానవాదపు నీడ వ్రాలింది. కారికాభాష్యం అనర్గళం, సహజం అనిపిస్తుంది. చూసి రమ్మంటే కాల్చివచ్చేంత చొరవతో అది నడిచింది. సూత్రభాష్యం దానితో పోల్చితే కృతకంగాను, కుంటినడకతోను వుంటుంది. ఇటువంటి సందర్భంలో అభిప్రాయభేదాలు కూపీ తీయడం కూడనిపని. శంకరునిలో వాస్తవికతను చూపడానికని గొడపాదుడికి అన్యాయం జరుగరాదు. ఒకరికోసం మరొకరిని బలి కానివ్వరాదు. ఈమలుపుదారులు మాని రాజమార్గంలో నడవాలి.. తల్లి వేళ్ళతో పెనగులాడక పిల్ల వేళ్ళతో పెనగితే కార్యం తీరదు. సత్యత్వం యొక్క స్థాయి విభాగమే అసలు సమస్యగా గ్రహించాలి.

జీవన్ముక్తి - జగత్సత్యం

జ్ఞానయోగానికి అద్వైతశాఖలో ప్రత్యేకస్థానం వుంది. తదితర పేదాంతశాఖలేవీ ఈవాదాన్ని ఆమోదించవు. వేదాంత శాఖలకు వెలుపల సాంఖ్యవాదమే దీన్ని ఆమోదించింది. నిజానికి ప్రారంభం దానిదే ననాలి. జ్ఞానయోగం యొక్క తార్కికపర్యవసానం జీవన్ముక్తి భావం. కర్మలకన్నా జ్ఞాన మధిక మైంది. కర్మలన్నవి దేహ మున్నంతవరకూ మనల్ని విడనాడవు. ఇష్టం వున్నా లేకున్నా ప్రకృతిధర్మమైన ప్రవృత్తిని తప్పించుకో లేము. కర్మరాహిత్యం సజీవునికి సాధ్యం గాదు. జ్ఞానం సజీవునికే సాధ్యం. జ్ఞానోదయం జన్మలోనే కలగాలి. జ్ఞానం వల్ల కర్మలు నశిస్తాయన్నా, కర్మలు స్పృశించనన్నా చాలు, జీవన్ముక్తి కలిగి నట్లే. కర్మలు కర్మల్ని నశింపజేయలేవు అని చెప్పి, జ్ఞానమే

అందుకు సామర్థ్యంకలది అనుకుంటే సరిపోతుంది. జ్ఞానం కలిగి కలగడంతోటే ముక్తి కలుగుతుందని అనడంనల్ల దీన్ని 'సద్యో ముక్తి' అనికూడా అంటారు. ఇతర వేదాంతశాఖలు 'క్రమ ముక్తి'ని విశ్వసిస్తాయి.

సజీవముక్తి నొందిన అద్వైతి జగత్తులో 'దేహయాత్ర' సాగిస్తాడు. ప్రపంచాన్ని అతను లెక్కలోకే దీసుకుంటాడు గాని విడిచిపుచ్చడు. ప్రపంచాన్ని మిథ్య అని తెలుసుకున్నందునే ముక్తు డవుతాడు. ముక్తుడై జగత్తుతో వ్యవహరిస్తాడు. అందు చేతకూడా జగత్తు శూన్యం కాదు; కుండేటికొమ్మంత అసత్యం కాదు అంటున్నారు. దానికి కొంతసత్తా వుందంటున్నారు. అద్వైతంలో వాస్తవికతను చెప్పేందుకుగాను జీవన్ముక్తిని లోకయాత్రకూడా వొకదాఖలా అయిపోయింది. రాధాక్రష్ణన్ గారినుండికూడా యీవాదనాంశం వస్తూనే వుంది.

జీవన్ముక్తునికి 'విదేహముక్తి' వుంటుంది. అది చావు పిమ్మట లభిస్తుంది. జ్ఞానోదయంతోనే విదేహముక్తి లభించదు. కొంత వ్యవధి కావాలి. ప్రతికర్మకు ఫలితం వుంటుంది. గతజన్మ లోని కర్మలు ఫలీకరణం చెందుతుంటాయి. అందుచే మన అనుభంలో అదృష్టం వుంది. ఫలీకరణం ప్రారంభమైనవాటిని ప్రారబ్ధకర్మ అంటారు. ఫలీకరణానికి రానివాటిని సంచితకర్మ అంటారు; జ్ఞానఖడ్గం సంచితకర్మల్ని నశుకుతుంది. ప్రారబ్ధ కర్మల్ని నశకడానికి దాని వధును చాల దంటారు. ప్రారబ్ధం పూర్తయ్యేవరకూ నిట్టూరుస్తూ అనుభవించాల్సిందే సంటారు.

దీనిని కొన్ని దృష్టాంతాలతో నిరూపిస్తారు. కమ్మరి వాని సారె తిరగడంనల్లనే కుండ తయారవుతుంది; కాని కుండ

తయారుకాగానే సారె తిరగడం టక్కున ఆగిపోదు. దేహ యాత్రవల్లే జ్ఞానం ఏర్పడింది. జ్ఞానోదయం కాగానే పైమాదిరిగా. దేహయాత్ర కట్టుబడ సవసరంలేదు. కళ్ళజబ్బు కలవాడికి చంద్రుడు రెండు బింబాలుగా కనిపిస్తాడు. ఆరోగి ఇతరులవల్ల చంద్రుడొక్కడే, నీకు రోగంవల్ల యిద్దరుగా కనిపిస్తున్నారని తెల్సుకోవచ్చు. అందుచే రెండుగా చూస్తున్నందుకు చలించడం మానేస్తాడు. కాని రోగం వున్నంతసేపూ రెండు బింబాలు కల్పించడం మానేయవు. (ఛాందోగ్యం, VI 12. 3; వే. సూ. భా. IV 1. 15, 19.) నేత్రరోగి చంద్రుడొక్కడేయని మనసులో తెలిసినా, ఇద్దరూ కన్పించినట్లే, జీవన్ముక్తికి ద్వైతానుభవం వుంటూనే వుంటుంది. అందుచేత జగత్తు హోదాకు భంగం కలగనీయలేదు అంటారు.

సాంఖ్యయోగ శాఖలూ యిలాగే జీవన్ముక్తునిగూర్చి భావిస్తాయి. కాని వారు ఆత్మతోపాటు ప్రకృతిని సమాన సత్యం అన్నారు. భౌతిక జగత్తును కించపరచని వాడాలైన పాటిస్థితి యిలానేవుంది. బాహ్యజగత్తు సత్యమనే హీనయాన బాధంకూడా 'అర్హత' సిద్ధాంతంద్వారా జీవన్ముక్తి సంగీకరించింది. జగత్తు శూన్యంఅనే నాగార్జునుడు బోధిసత్వ సిద్ధాంత గూఢంలో జీవన్ముక్తి సంగీకరించి, అతనికి ప్రపంచానుభవాన్ని చెప్పింది. అసలు బాహ్యార్థాలకు సత్యంలేదు. అవి బుద్ధికల్పితాలనే విజ్ఞానవాదంకూడా బోధిసత్వుణ్ణి ఆమోదించింది. ఇక అద్వైతంలోనే జగత్తుయొక్క సత్యత్వాన్ని ప్రశ్నించిన మండన మిశ్రుడు, దృష్టి సృష్టివాదం, యోగవాసిష్ఠంకూడా జీవన్ముక్తునికి ద్వైతానుభవాన్ని, ప్రారబ్ధ కర్మానుభవాన్ని

చెప్పేవున్నాయిగాని వ్యవహారవర్తనం లేదనలేదు. ఈహం శంలో వాస్తవికవాదాలు, అవాస్తవికవాదాలు అన్నీ ఏకీభవిస్తున్నాయి.

ఈపరిస్థితిని గుర్తిస్తే ఏమనుకోవాలి? ప్రపంచంయొక్క సత్యత్వం లోతును, అసత్యంయొక్క స్థాయిల్ని తెలుసుకోడానికి జీవన్ముక్తివాదం కొలబద్ద కాదు. గీటురాయి కాదు. ఇరవయ్యో శతాబ్దంలో శంకరునికి వాస్తవికతా దృక్పథం అనే ఉడుపుల్ని తొడిగి ఆకర్షణీయంగా నిలబెట్టే యత్నంలోని ఆదుర్దా, పుద్వేగాలవల్ల విచక్షణను; తరతమబుద్ధిని వెనకబెట్టడం మంచిదిగాదు.

జీవన్ముక్తుడు పుణ్యపాపాల అనుభవానికి అతీతుడు, జ్ఞానికి పాపపంకం అంటుకోదు. (4-1-12). ఆయన స్వేచ్ఛాపరుడు. ఇది సంఘానికి హానిచేసే సిద్ధాంతం. అందుకు అద్వైత ప్రవక్త యాజ్ఞవల్క్యే నిదర్శనం. ఆయనొక జీవన్ముక్తుడు. శాకల్యుడిపైన వాదనలో కోపందెచ్చుకొని శాపదగ్ధుణ్ణి చేశాడు. నిజంగా చాటునున్న విషయం. ఖూనీ పురమాయంపేగాని మరేమీ గాదు. గార్గిని (స్త్రీ) అనే విచక్షణను విడనాడితల తెగివడుతుందని భయపెట్టాడు. జీవన్ముక్తుడు జ్ఞాని, వివేకంతోనే వర్తిస్తాడుగాని విచ్ఛలవిడికాలేడని చెప్పితే సరిపోదు. పాపంనుండి రక్షణయివ్వడమే పొరపాటు. విద్యారణ్యుని జీవన్ముక్తి వివేకం యాజ్ఞవల్క్యనీ, తదితరుల్ని సమర్థించింది. ఇదే నైతిక నిర్భాగ్యత.

TRIPUNENI

అచ్చుల

1. అనంతం (నాటిక)

2. అనంతదశమ్య

3. అనంతదశమ్య

4. అనంతదశమ్య

5. అనంతదశమ్య

6. అనంతదశమ్య

